नवभारत

जुलै - २०१६





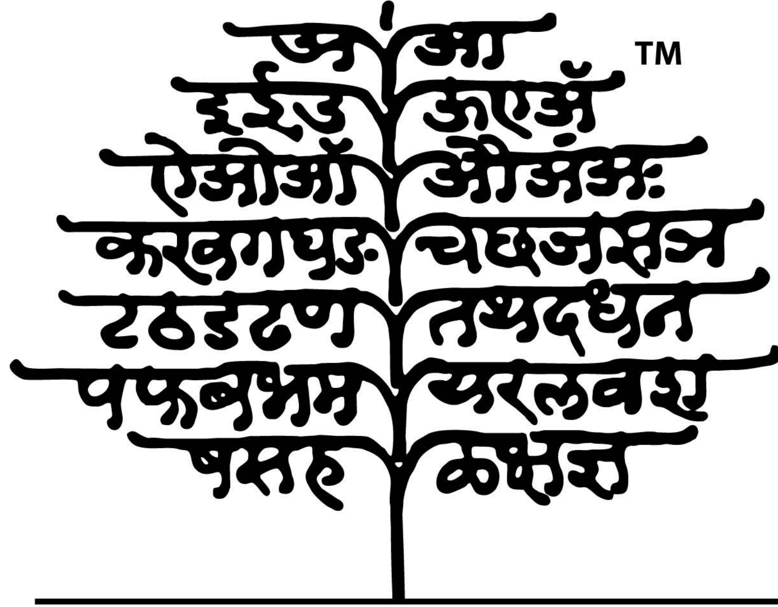
अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

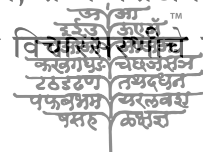
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

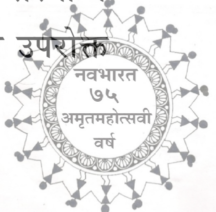
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६९। अंक १०। जुलै २०१६
ज्येष्ठ/आषाढ शके १९३८
वार्षिक वर्गणी ४०० रुपये
या अंकाची किंमत रु. ४०/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

*नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).
फोन : (०२०) २५६७४०९३.

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
नीता गायकवाड
व्यवस्थापक, नवभारत मासिक
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा)
फोन : (०२१६७) २२०००६.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

नवभारत

जुलै २०१६

अनुक्रमणिका

भालचंद्र नेमाड्यांची तुकाराममीमांसा

सुधीर रसाळ

डॉ. भालचंद्र नेमाड्यांनी १९७९ साली इंग्रजीतून वारकरी चळवळीच्या आविष्कारशैलीवर एक लेख लिहिला. त्याचे डॉ. चंद्रशेखर जहागीरदार यांनी केलेले 'वारकरी चळवळीची आविष्कारशैली' या शीर्षकाचे मराठी भाषांतर नेमाड्यांच्या 'टीकास्वयंवर' (साकेत प्रकाशन, १९९०) या समीक्षाग्रंथात समाविष्ट करण्यात आले. १९८० साली त्यांनी साहित्य अकादमीसाठी इंग्रजीतून 'तुकाराम' ही पुस्तिका लिहिली. चंद्रकांत पाटील यांनी तिचे केलेले मराठी भाषांतर साकेत प्रकाशनाने १९९४ मध्ये प्रकाशित केले. तसेच त्यांनी स्वलिखित प्रस्तावनेसह सिद्ध केलेला तुकाराम महाराजांच्या निवडक पाचशे अभंगांचा 'तुकारामगाथा' हा संग्रह २००४ मध्ये साहित्य अकादमीने प्रसिद्ध केला. 'तुकारामगाथा' या संग्रहाची प्रस्तावना सोडल्यास त्यांचा वारकरी चळवळीवरचा लेख आणि 'तुकाराम' ही पुस्तिका मूळ इंग्रजीतून आहे आणि त्यांची अन्यांनी केलेली मराठी भाषांतरे प्रसिद्ध झालेली आहेत. येथे मी विवेचनासाठी मराठी भाषांतरेच स्वीकारली आहेत. याचे कारण ती नेमाड्यांच्या नजरेखालून गेलेली असल्यामूळे त्यांना अधिकृतता प्राप्त झालेली आहे. नेमाड्यांची 'तुकाराम' या पुस्तकातली आणि 'तुकारामगाथा'च्या प्रस्तावनेतली तुकाराम महाराजांसंबंधीची मीमांसा त्यांच्या 'टीकास्वयंवर' मधील 'वारकरी चळवळीची आविष्कारशैली' या निबंधातल्या वारकरी संप्रदायासंबंधीच्या त्यांच्या भूमिकेवर आधारलेली आहे. म्हणून त्यांची तुकाराममीमांसा विचारात घेण्यापूर्वी 'वारकरी चळवळीची आविष्कारशैली' या निबंधातील त्यांच्या भूमिकेचा विचार केला पाहिजे.

'वारकरी चळवळीची आविष्कारशैली' या लेखातील त्यांची भूमिका पुढीलप्रमाणे मांडता येईल–

१. शिवाजीच्या काळापासून ते गांधींच्या काळापर्यंतच्या भारतीय उपखंडातल्या अनेक सामाजिक-राजकीय बंडखोर चळवळींवर वारकरी संप्रदायाचा सर्जनशील प्रभाव कमीअधिक प्रमाणात पडलेला दिसतो. (टीकास्वयंवर, पृ. ३०)

२. कधी कधी या चळवळीने सौम्य भूमिका जरी घेतलेली असली, तरी विद्रोह निर्माण करण्याची तिची शक्ती अबाधित राहिली. (पृ. ३१)

३. वारकरी चळवळीने पुरस्कारलेली एकेश्वरवाद, समानता आणि बंधुभाव ही क्रांतिकारक तत्त्वे इस्लाम आणि भारतात प्रवेशिलेला ख्रिस्ती धर्म यांच्याशी झालेल्या संस्कृतिसंयोगाचा परिणाम असावा. (पृ. ३३)

४. वारकरी परंपरेचे निर्माते हे चातुर्वर्ण्याच्या व्यवस्थेतून उघडपणे बाहेर पडले होते. (पृ. ३४)

५. '...महाकवी तुकाराम (१६०८-१६५०) हा केवळ आपल्या भाषिक सामर्थ्यावर सनातनी ब्राह्मणांचा सर्वांत प्रबळ शत्रू ठरला.' तो निर्भयपणे म्हणू शकला...'महाराशी शिवे। कोपे ब्राह्मण तो नव्हे।। तया प्रायश्चित्त कांही। देहत्याग करिता नाही।' (पृ. ३९-४०)

६. वारकरी आचारसंहितेचा सर्वांत महत्त्वाचा भाग म्हणजे तिने केलेला मौखिक संस्कृतीचा पुरस्कार होय. वारक-यांनी अंगिकारलेले मौखिकतेचे तत्त्व त्यांच्या पंथाला अत्यंत उपकारक ठरले. (३३) आपल्या मौखिक आविष्कारामुळे वारकरी नेत्यांना आपापले व्यक्तिमत्त्व साहित्यात स्पष्टपणे मांडता आले. (४०) वारकरी वाङ्मयीन परंपरेत लिखित आणि मौखिक या दोन्ही संस्कृती एकाच वेळी नांदत होत्या. आविष्काराचे एक प्रमाण स्वरूप म्हणून लिखित शैलीपेक्षा मौखिक शैलीचाच वारकरी संत-कवींनी जाणीवपूर्वक विकास करीत आणला. बहुतेक वारकरी ग्रंथ नंतरच्या काळातल्या भक्त मंडळींनी जमवलेल्या मौखिक साधनांवरून तयार केले आहेत. (४१)

नेमाड्यांची वारकरी चळवळीसंबंधीची ही भूमिका इतिहासाच्या कसोटीवर कितपत उतरते, हे तपासले

अनुक्रमणिका

पाहिजे. शिवाजी ते गांधीजी या काळातील बंडखोर चळवळींवर वारकरी संप्रदायाचा कमीअधिक सर्जनशील प्रभाव पडला. हे विधान नेमाडे ज्या ऐतिहासिक तथ्यांच्या आधारे करतात, ती त्यांनी कोठेही नोंदवलेली नाहीत. शिवाजी ते गांधीजी या काळातल्या 'भारतीय उपखंडातील' नेमक्या कोणत्या बंडखोर सामाजिक-राजकीय चळवळींवर हा प्रभाव पडला, हे त्यांनी सांगितलेले नाही. महाराष्ट्रातली प्रार्थना समाजाची धार्मिक आध्यात्मिक चळवळ सोडल्यास हा प्रभाव अन्य 'बंडखोर सामाजिक-राजकीय चळवळींवर' पडल्याचे आढळत नाही. गांधीजी स्वतः जरी 'वैष्णव' होते आणि त्यांनी आपल्या राजकारणात काही वैष्णवी तत्त्वे जरी समाविष्ट केली असली, तरी हा प्रभाव वारकरी संप्रदायाचा होता असे म्हणता येणार नाही. तो प्रभाव गुजरात-राजस्थानमधील वैष्णवी संप्रदायाचा होता, असे फार-तर म्हणता येईल. या देशात वैष्णवी चळवळीची अनेक रूपे असून त्यांपैकी काहींचे स्वरूप तर वारकरी संप्रदायाला पूर्णतः विरोधी आहे. माध्व आणि वारकरी, रामदासी आणि वारकरी यांची तुलना केली, तर हे स्पष्ट होईल. नेमाड्यांच्या विधानातील 'सर्जनशील प्रभाव' हे शब्दही येथे विचारात घेतले पाहिजेत. जेव्हा एखाद्या चळवळीतील तत्त्वे स्वीकारून ती आपल्या चळवळीत वर्धित केली जातात, त्यांना काही नवा अर्थ मिळवून दिला जातो, तेव्हा या चळवळीचा 'सर्जनशील प्रभाव' पडला असे म्हणता येते. वारकरी संप्रदायाचा असा सर्जनशील प्रभाव फक्त प्रार्थना समाजाच्या चळवळीवर पडला, एवढ्या एका घटनेच्या आधारे 'भारतीय उपखंडातल्याअनेक सामाजिक-राजकीय बंडखोर चळवळींवर' तो पडल्याचे म्हणता येणार नाही. नेमाड्यांनी शिवाजीच्या राजकारणापासून ते गांधीजींच्या राजकारणापर्यंतचाच काळ उल्लेखिला असल्यामुळे त्यांना एकूण वारकरी संप्रदायाच्या प्रभावाऐवजी फक्त तुकारामांच्या वैचारिक भूमिकेचा प्रभावच अभिप्रेत असावा. तुकाराम महाराजांनी घेतलेली ब्राह्मणविरोधी भूमिका आणि एकोणिसाव्या-विसाव्या शतकांतील काही सामाजिक चळवळींनी घेतलेली ब्राह्मणविरोधी भूमिका कदाचित नेमाड्यांच्या मनात असावी. परंतु या आधुनिक चळवळींचे नाते वारकरी संप्रदायाशी जोडता येत नाही. याचे कारण तुकाराम महाराजांचा ब्राह्मणविरोध आणि या चळवळींचा ब्राह्मणविरोध यांचे स्वरूप पूर्णतः भिन्न आहे. तुकोबांच्या ब्राह्मणविरोधाबद्दल चर्चा करताना या मुद्दाही स्पष्ट होईल.

वारकरी चळवळीने एकेश्वरवाद, समानता आणि बंधुभाव ही क्रांतिकारक तत्त्वे खरोखर पुरस्कारिली होती काय? आणि ही तत्त्वे इस्लाम आणि भारतात प्रवेशिलेला ख्रिस्ती धर्म यांच्याशी झालेल्या संस्कृतिसंयोगाचा परिणाम होता काय? दोन भिन्न धर्मांत 'संस्कृतिसंयोग' होण्यासाठी दोन गोष्टी आवश्यक असतात. एकतर दोन धर्मांत दीर्घ काळ संपर्क असावा लागतो आणि दुसरे म्हणजे दोन धर्मांत सतत संवाद व्हावा लागतो. हे मध्ययुगात इस्लाम आणि भारतात नुकताच प्रवेशिलेला ख्रिस्ती धर्म यांच्याबद्दल शक्य होते काय? महाराष्ट्रात इस्लामचे आगमन ज्ञानेश्वरांच्या समाधीनंतर (इ. स. १२९३) देवगिरीवर अलाउद्दिन खिलजीच्या आक्रमणानंतर झाले (इ. स. १२९४). देवगिरीच्या यादवांचे राज्य इ. स. १३१७ मध्ये खिलजीच्या साम्राज्याशी जोडले गेले आणि मुस्लिम सत्ता येथे प्रत्यक्षात प्रस्थापित झाल्यानंतर इस्लाम धर्माचा प्रचार आणि धर्मांतरे होऊ लागली. धर्मांतराचा हा धोका लक्षात घेऊन सर्वच हिंदू धार्मिक संप्रदाय आपापले धार्मिक गड सुरक्षित ठेवण्याचा प्रयत्न करू लागले. आपल्या संप्रदायात काही नवे घडवण्याऐवजी आहे तेच टिकवून ठेवण्यावर सर्व धर्मपंथांचा भर होता. त्यातून काही संप्रदायांमध्ये परंपरेचा कडवेपणाही आला. वारकरी संप्रदायही याला अपवाद नव्हता. इस्लामच्या आक्रमणानंतर हिंदू आणि मुसलमान यांच्यात परस्परांबद्दल अविश्वासाचे आणि संशयाचेच नाते राहिले. या दोन धर्मांत त्यामुळे पुरेशा संस्कृतिसंयोग होणे झाले नाही. त्यामुळे दोन्ही धर्मांत सांस्कृतिक देवाणघेवाणीला उत्तेजन मिळू शकले नाही. ब्राह्मणांवर टीका करताना तुकोबांनी एका अभंगात आपला वर्णाश्रमधर्माचा-कुलधर्माचा त्याग करून अविंधाकडे चाकरी करणा-या ब्राह्मणांचे एक चित्र रेखाटले आहे. या ब्राह्मणांनी आपले आचार सोडून दिले असून ते चोर व चहाडखोर झाले आहेत; मुसलमान मालकाला आपले ब्राह्मणत्व लक्षात येऊ नये म्हणून ते कपाळ झाकण्यासाठी पट्टी लावून

डोक्याला रुमाल (ब्राह्मणी पटका) बांधून आपल्या कपाळावरचा हिंदू असल्याची खूण असणारा टिळा झाकतात. तसेच ते (धोतराऐवजी) कातडी विजारी घालू लागले आहेत; (मुसलमान) मालकाच्या स्वयंपाकघरातले हिशेब लिहिण्याचे काम ते करतात. मालकाकडून मिळणा-या तेलतुपावर त्यांचे जगणे सुरू असते; नीचाचे चाकर झालेल्या या ब्राह्मणांकडून जर चूक झाली तर ते नीच मालकाचा मारही खातात! (पहा सरकारी गाथा, अ. क्र. २६७, किंवा नेमाडेसंपादित तुकाराम गाथा, अ. क्र. २०३) एकनाथांनी 'हिंदूतर्कसंवाद' या भारुडात हिंदू आणि इस्लाम या दोन धर्मांतली भिन्नता, त्यांच्यातील भांडण याचे वर्णन केले असून शेवटी दोन्ही धर्मांतले मूलभूत सारखेपण मांडले आहे. त्यामागे दोन्ही धर्मीयांत सलोखा नांदावा हे जसे उद्दिष्ट होते तसेच मुस्लिम धर्म स्वीकारून हिंदूंना नवे आणि वेगळे काहीही प्राप्त होणार नाही, असा संदेश अप्रत्यक्ष रीत्या हिंदूंना देणे हेही एक उद्दिष्ट होते. तेव्हा मध्ययुगात इस्लामबरोबर धार्मिक पातळीवर संस्कृतिसंयोग घडणे दुरापास्त होते.

महात्मा बसवाचा पंथ, नंतरचा शीखपंथ सोडल्यास मध्ययुगात कुठल्याही धार्मिक पंथाने एकेश्वरवाद स्वीकारला नव्हता. अन्य देवतांना गौण मानून केवळ एकाच देवतेची आराधना करण्याची प्रथा अनेक संप्रदायांमध्ये होती. दक्षिणेत माध्व आणि शैव अनुक्रमे शिवाला आणि विष्णूला भजत नसत. तरीही माध्वांनी शिवाचे आणि शैवांनी विष्णूचे देवतापण नाकारलेले नव्हते. वारकरी पंथाने तर पांडुरंगरूपातला विष्णू आणि शिव या दोन्ही देवतांना समान मान्यता दिलेली आहे. निवृत्तिनाथ-ज्ञानेश्वरांची आणि त्यांच्यापासून नंतरची गुरुशिष्यपरंपरा पाहिल्यास हे लक्षात येते. ही गुरुपरंपरा पुढीलप्रमाणे सांगितली जाते. आदिनाथ (शिव)-शक्ती (पार्वती)-मत्स्येंद्रनाथ-गोरक्षनाथ-गहिनीनाथ-निवृत्तिनाथ-ज्ञाननाथ (ज्ञानेश्वर)-विसोबा खेचर-नामदेव-चोखामेळा. या गुरुशिष्यपरंपरेत शिव, पार्वती आणि विष्णू या तिन्ही देवतांचा समावेश आहे. मुळात नाथपंथी-शैव असलेले निवृत्तिनाथ म्हणतात : '.... वेदांचा वेदकु। शास्त्रांचा विवेकु। श्रुति परलोकु हरि आम्हां।... निवृत्ति चोखाळ गयनिप्रसाद। श्रीरंग गोविंद दिधला मज।।' (सकलसंत गाथा, निवृत्तिनाथांचे अभंग, क्र. २३५) नाथपंथी-शैव असलेल्या गहिनीनाथ या गुरूकडून मिळालेला गोविंदाची भक्ती करण्याचा आदेश हा निवृत्तिनाथांना 'प्रसाद' वाटतो. निवृत्तिनाथांनी आपल्या शैवसंप्रदायाला वैष्णवसंप्रदायाची जोड देऊन हरिहरैक्य घडवून आणले. त्यांच्या आज्ञेने ज्ञानेश्वरांनी नेवाश्याच्या शिवमंदिरात श्रीकृष्णकथित गीतेवर आपले भाष्य केले. आज हे शिवमंदिर अस्तित्वात नसले, तरी तेथे ज्ञानेश्वरांचा खांब अजूनही आहे. निवृत्तिनाथ-ज्ञानेश्वर-विसोबा-नामदेव या गुरुशिष्य परंपरेपासून वारकरी संप्रदायात शिव, शक्ती आणि विष्णू या तिन्ही देवतांचा संगम झालेला आहे. खुद्द तुकोबांनी 'हरिहरां भेद नाही। करू नये वाद।।' असे म्हटले आहे. (पहा : सर. गा. अ. क्र. १२४, तुकारामगाथा : संपा, भालचंद्र नेमाडे, साहित्य अकादमी, अ. क्र. ४०५) वारकरी संप्रदायाची देवता जरी विठ्ठल असली, तरी या संप्रदायाचा मंत्र मात्र 'रामकृष्णहरी' असा आहे. म्हणजे येथे हरीचे (विष्णूचे) राम आणि कृष्ण हे दोन्ही अवतार पूजिले गेलेले आहेत. ज्ञानेश्वरीच्या नवव्या अध्यायात म्हटले आहे की, 'आता आणीक संप्रदाये। परि मातें नेणति समवाए। जे अग्नये इंद्राय अर्यमणे सोमाय। म्हणौनि भजिति।। तेहि किर माते चि होये। कां जे हे आघवे मी चि आहे। परी ते भजती उजिरी नोहे। विखम पडे।। (ज्ञानेश्वरी, अ. ९ वा, ओ. ३४०-३४१) अन्य देवांची आराधना शेवटी पांडुरंगाला पावत असली, तरी ती फराटी (विषम) आहे; म्हणून सरळ पांडुरंगाचीच आराधना करावी, असे वारकरी पंथ मानतो. याचा अर्थ तो एकेश्वरी पंथ आहे, असा होत नाही. सरळ विठ्ठलालाच भजणे चांगले; पण अन्य देवांना भजले तरी चालेल; कारण शेवटी तेही विठ्ठलालाच भजणे असते, अशी वारकरी पंथाची भूमिका आहे. ज्ञानेश्वरीचा प्रारंभच 'श्री महागणपतये नमः' ने झाला असून 'देवा तूं चि गणेशु। सकलार्थ प्रकाशु।।' असे आत्मरूपी ॐकाराला उद्देशून म्हटले आहे. आत्मरूप हेच ॐकाररूप परब्रह्म असून तेच गणेशही आहे. अन्य देवतांबद्दल अशी एक उदार भूमिका हरिहरऐक्य मानणारा वारकरी पंथ घेताना दिसतो. तेव्हा भालचंद्र नेमाडे म्हणतात तसा वारकरीपंथ 'एकेश्वरी' पंथ नाही;

तो विठ्ठलाबरोबरच शिवाला, शक्तीला जसा मानतो, तसाच तो अन्य देवतांमध्ये विठ्ठलाचेच रूप अनुभवतो. थोडक्यात, तो अन्य देवतांना नाकारीत नाही; तो फक्त पांडुरंगाला मूळ देवता मानतो. म्हणूनच एकनाथांनी पांडुरंगाची आणि दत्ताची आराधना केलेली दिसते. तुकोबांचे गुरू बाबाजी चैतन्य हे वारकरी असल्याचा कोठेही उल्लेख नाही. बाबाजी चैतन्यांचे आजेगुरू राघव चैतन्य हे दत्तसंप्रदायी होते. या सर्व चैतन्यांना शेवटी कलबुर्गी येथे सुफी संतांचे रूप दिले गेले. तरीही त्यांचे शिष्य तुकोबा हे केवळ वारकरी होते. थोडक्यात, दत्तसंप्रदायी गुरूने तुकोबा या आपल्या शिष्याला 'रामकृष्णहरी' हा मंत्र देऊन वारकरी बनवले होते. हे सर्व लक्षात घेता वारकरी संप्रदाय हा अन्य संप्रदायांच्या बाबतीत आणि इतर देवतांबद्दल किती उदार होता, हे लक्षात येते. तेव्हा या संप्रदायाला एकेश्वरवादी मानणे बरोबर ठरणार नाही. तुकोबांनी काही देवतांच्या पूजनाचा जो निषेध केला आहे, त्यासंबंधी नंतर चर्चा करू. थोडक्यात, वारकरी संप्रदाय हा एकेश्वरवादी नसल्यामुळे त्याने इस्लामपासून एकेश्वरवाद घेण्याचा प्रश्नच उरत नाही.

दुसरे असे की, महाराष्ट्रात इस्लाम येण्यापूर्वी वारकरी संप्रदायाचे दीर्घ काळ अस्तित्व होते. त्याने इस्लामकडून एकेश्वरवाद घेतला असे जर म्हणायचे असेल, तर इस्लामची संबंध येण्यापूर्वी तो एकेश्वरवादी नव्हता आणि इस्लामशी झालेल्या 'संस्कृतिसंयोगा' मुळे तो एकेश्वरवादी बनला, असे सिद्ध करावे लागेल. नेमाड्यांनी असे सिद्ध केलेले नाही.

वारकरी संप्रदायाने समानता आणि बंधुभाव ही 'क्रांतिकारक' तत्त्वे इस्लाम किंवा सुरुवातीच्या ख्रिस्ती धर्माकडून घेतली काय? येथेही प्राचीन काळापासून अस्तित्वात असलेल्या वारकरी संप्रदायाची समानता व बंधुभाव नसलेली अशी एक आणि इस्लामशी संयोग होऊन ही दोन तत्त्वे स्वीकारण्याची दुसरी, अशा दोन अवस्था असल्याचे सिद्ध करावे लागेल. नेमाडे कितीही म्हणत असले, तरी वारकरी संप्रदायाने लौकिक जीवनात चातुर्वर्ण्य आणि जातिव्यवस्था कधीही झुगारली नाही. जातिव्यवस्थेतील उच्चनीचताही त्यांनी स्वीकारलेली आहे. परंतु आध्यात्मिक साधनेत, भक्तिमार्गात मात्र सर्व जातिधर्मांच्या साधकांना-भक्तांना या संप्रदायाने समान लेखले. म्हणजे ही केवळ आध्यात्मिक पातळीवरची समानता आणि बंधुभाव होता. ही दोन मूल्ये इस्लामचे महाराष्ट्रात आगमन होण्यापूर्वीपासूनच वारकरी संप्रदायात अस्तित्वात होती. गुरू होण्याचा अधिकार हा फक्त ब्राह्मणालाच आहे, असा हिंदू धर्मात पूर्वीपासून संकेत होता. परंतु वारक-यांमध्ये मात्र कुठल्याही जातीचा भक्त किंवा साधक हा अन्य कुठल्याही जातीतल्या व्यक्तीला गुरूपदेश करू शकत असे. ब्राह्मण असलेल्या विसोबा खेचरांचे शिष्य शिंपी असलेले नामदेव, तर शिंपी नामदेवांचे शिष्य ब्राह्मण असलेले परसा भागवत आणि अंत्यज असलेले चोखोबा, हे चित्र इस्लामचे महाराष्ट्रात आक्रमण होण्यापूर्वीचे आहे. साधक आणि भक्त असणारी स्त्रीही पुरुषशिष्याला गुरूपदेश करू शकत असे. चांगदेवांना मुक्ताईने गुरूमंत्र दिला होता. (ही मुक्ताई ज्ञानेश्वरभगिनी की अन्य कुठलीतरी योगिनी, याबद्दल वाद आहे.) जातिधर्माच्या पलीकडे जाऊन गुरुशिष्यपरंपरा फक्त वारक-यांमध्येच आढळते. वारकरी संप्रदायात आध्यात्मिक क्षेत्रात समानता व बंधुभाव ही मूल्ये इस्लामपूर्व काळापासून अस्तित्वात होती. तेव्हा ही मूल्ये इस्लामकडून किंवा ख्रिस्ती धर्माकडून आली असे म्हणणे म्हणजे वारकरी संप्रदायाने स्वतः होऊन घडवून आणलेल्या या मूलभूत सुधारणेचे श्रेय हिरावून घेणे आहे. वारकरी संप्रदायावर ख्रिस्ती धर्माचा प्रभाव होता काय, या मुद्द्याचा विचार नेमाड्यांचा तुकाराममीमांसेच्या संदर्भात करू.

वारकरी वाङ्मयीन परंपरेत लिखित आणि मौखिक या दोन्ही संस्कृती एकाच वेळी नांदत असल्या, तरी वारकरी आचारसंहितेचा सर्वांत महत्त्वाचा भाग म्हणजे तिने केलेला मौखिक संस्कृतीचा पुरस्कार होय, असे नेमाड्यांनी म्हटले आहे. हे त्यांचे विधानही तपासले पाहिजे. जेथे दोन पर्याय उपलब्ध असतात, तेथे त्यांपैकी एका पर्यायाचा 'पुरस्कार' करता येतो. परंतु मध्ययुगात असे दोन स्वतंत्र पर्याय उपलब्धच नव्हते. वाङ्मयीन निर्मिती टिकवून ठेवण्यासाठी तिचे लेखन करून ठेवणे आणि ती लोकांपर्यंत पोचवण्यासाठी मौखिक मार्ग अवलंबिणे, हा एकच संयुक्त स्वरूपाचा पर्याय मध्ययुगात होता. ज्ञानेश्वरांनी आपले गीताभाष्य [illegible] तोंडी

सादर केले. ते करीत असताना सच्चिदानंदबाबांनी ते तिथल्या तिथे लिहून घेतले. म्हणजे सादरीकरण मौखिक पातळीवर; परंतु ही निर्मिती टिकवून ठेवण्यासाठी तिचे सादरीकरण होत असतानाच लेखन, असे दोन्ही मौखिक आणि लिखित मार्ग एकाच वेळी वापरले जात असत. नामदेव महाराज कीर्तन करीत असताना जेव्हा अभंगनिर्मिती करीत असतील, तेव्हा ती कोणीतरी साक्षर शिष्य तात्काळ लिहून ठेवीत असला पाहिजे. मध्ययुगात संपूर्ण समाज साक्षर नव्हता. त्यामुळे वाचन करणारे अत्यल्प होते. तसेच या काळात लेखनसामग्रीही दुर्मीळ आणि महाग होती. म्हणून श्रोत्यांसमोर वाङ्मयाचे कथन करणे आणि कोणीतरी त्याचे लेखन करून ठेवणे, किंवा आधी लेखन झालेले असेल तर ते श्रोत्यांना ऐकवून ते श्रोत्यांपर्यंत पोचवणे, हाच संयुक्त मार्ग उपलब्ध होता. साक्षर असणा-या संतांची काव्यनिर्मिती कधी श्रोत्यांसमोर होई तर कधी एकांतात होई. ती जेव्हा श्रोत्यांसमोर होई, तेव्हा ती अन्यांकडून लिहून घेतली जात असे. ती जेव्हा एकांतात होई, तेव्हा तो निर्माता संत स्वतःचे लेखन स्वतःच लिहून ठेवीत असे. किंवा ते कोणाकडून लिहून घेत असे. तुकोबांनी अभंग लिहिल्याचा उल्लेखच एका अभंगात केला आहे. 'न करवे धंदा। आइता तोंडी पडे लोंदा।' अशी दूषणे जेव्हा जिजाई देते, तेव्हा तुकोबा त्यांनाही अभंगरूप देतात आणि म्हणतात, 'तुका म्हणे बरें जालें। घे गे बाइले लीहिलें।। (सर. गा. अ. क्र. ५७१) श्रवणसंस्कृतीच्या या काळात लोकांची स्मरणशक्ती वारंवार वापरली जात असल्यामुळे ती अतिशय तीव्र असे. अनेकजण एकपाठी असत. एखादे पद किंवा अभंग ऐकला की, तो त्यांना पाठ होऊन जात असे. किंवा मग तो कीर्तनात-भजनात वारंवार ऐकला जाऊन श्रोत्यांना पाठ होऊन जात असे. अशा प्रकारे पाठ झालेला अभंग किंवा पद नंतर तो श्रोता, त्याला गरज वाटली तर लिहून ठेवीत असे. या काळातल्या वाङ्मयात पाठभेद होण्याचे हेही एक महत्त्वाचे कारण होते. दीर्घ स्वरूपाचे आख्यानकाव्य आणि भाष्यकाव्य प्रथम लिहून ठेवले जाई आणि नंतर ते श्रोत्यांसमोर पाठकाकडून सादर केले जाई. या सादरीकरणाला पोथी लावणे म्हणत. महानुभावीयांचे गद्य लीळाचरित्र प्रथम लिहिले गेले. आणि ते ऐकूनऐकून आणि वाचूनवाचून अनेकांना पाठ होऊन गेले. जेव्हा खिलजीची स्वारी झाली, तेव्हाच्या गडबडीत लीळाचरित्राचे हस्तलिखित गहाळ झाले. परंतु अनेक शिष्यांना ते पाठ असल्यामुळे ते पुन्हा नव्याने लिहिले गेले. तेव्हा मौखिक (त्याच्या जोडीला लिखित) परंपरेच्या 'पुरस्काराचे' श्रेय फक्त वारकरी संप्रदायाला देणे बरोबर ठरणार नाही. त्या काळात सर्व संप्रदायांना आणि पंथांना अवलंबावा लागणारा तो एकमेव मार्ग होता.

वारकरी ही विद्रोही चळवळ असल्याचे आणि 'कधीकधी या चळवळीने सौम्य भूमिका जरी घेतलेली असली, तरी विद्रोह निर्माण करण्याची तिची शक्ती अबाधित राहिली' असल्याचे नेमाड्यांनी म्हटले आहे. त्यांच्या या मतावर तुकोबांवरील त्यांच्या भूमिकेचा परामर्श घेताना विचार करू. थोडक्यात, वारकरी चळवळीसंबंधी नेमाड्यांनी 'वारकरी चळवळीची आविष्कारशैली' या लेखात मांडलेली मते तत्कालीन इतिहासाच्या कसोटीवर उतरत नाहीत, असे म्हणावे लागते.

आता आपण डॉ. भालचंद्र नेमाड्यांनी केलेल्या तुकाराममीमांसेचा विचार करू. त्यांनी तुकारामाच्या वाङ्मयीन आणि सामाजिक कार्याबद्दल मांडलेली भूमिका सूत्ररूपाने पुढीलप्रमाणे मांडता येईल –

१. 'वारकरी संप्रदायाची स्थापना तेराव्या शतकात झाली.' ('तुकाराम' -१६)

२. वारकरी संतांवर बौद्ध आणि जैन मतांचा प्रभाव तर होताच, शिवाय शंकराचार्याच्या मायावादासहित भारतीय तत्त्वज्ञानातील सर्वच प्रमुख शाखांशीही त्यांचा परिचय होता. ('तुकाराम'-२७-२८)

३. तुकारामाच्या जीवनकाळात दक्षिण भारतात उलथापालथ चालू होती. याच काळात शिवाजीने आपल्या छोट्याशा हिंदू साम्राज्याचा पाया रचला होता. धर्मांध मुसलमानी शक्तींमुळे हिंदू जनतेत सामाजिक षंढत्व आलेले होते. हळूहळू एका अखिल हिंदू आंदोलनामुळे 'हिंदूंसाठी हिंदुस्थान' ही भावना दृढ होत गेली. या आंदोलनात संतकवींचाही फारच मोलाचा वाटा आहे. ('तुकाराम'-१८-२०)

४. शूद्रांबद्दल कळवळा, सर्वसामान्य माणसांबद्दल जवळीक, समतेचे प्रेम इ. वैशिष्ट्यांमुळे तुकाराम जनतेच्या जवळ गेला. संसाराला, दैनंदिन जीवनाला त्याने कधीही तुच्छ लेखले नाही. उलट, सर्वसामान्यांच्या कष्टमय जगण्याचा गौरवच केला. ('तुकाराम' -१५-१६)

५. तुकारामाचे अभंग उत्स्फूर्तपणे आणि कीर्तनाच्य भावनावेगात निर्माण झाले आहेत. 'त्यामुळे स्वाभाविकच त्याच्या एकंदर विचारसरणीत ब-याचदा परस्परविरोध आणि सातत्याचा अभावही आढळून येतो. या अभंगांमध्ये आलेली तुकारामाची तत्त्वज्ञानात्मक बैठक सुसूत्रपणे मांडणे कठीण आहे.' ('तुकाराम'-६५)

६. 'आत्ममग्न झालेल्या तुकारामाला आपण आपल्या युगातील विचारांत महान क्रांती घडवून आणत आहोत, अशी कल्पनासुद्धा नव्हती. त्या काळी विद्रोहाचा आवाज पंचक्रोशीतील गावांपलीकडे ऐकू जाण्याची शक्यता कमीच होती. मौखिक संदेशवहन इतर संदेशवहनांपेक्षा अधिक प्रभावी असते. तुकारामाच्या सान्निध्यात आलेल्यांनी प्रस्थापित विचारांविरुद्ध तुकारामाने मांडलेला विद्रोहाचा संदेश अधिक परिणामकारक रीत्या सर्वत्र प्रसृत केला. ज्यांना हे असे नवे विचार पटले, ते लोक त्याचे परमभक्त झाले.' ('तुकाराम'– ४३-४४)

७. सनातनी ब्राह्मण अनेक कारणांनी गीतेचा दुस्वास करीत. मूळ वेदग्रंथ हेच केवळ हिंदुधर्माचे पवित्र ग्रंथ आहेत, असे हे ब्राह्मण मानीत. गीतेचा अनुवाद करणारी 'मंत्रगीता' तुकारामाने लिहिली. ('तुकाराम' -४४-४५)

८. वेदउपनिषदे, गीता, पुराणे, बौद्ध, रामायण-महाभारत आदी ग्रंथ तुकारामाच्या परिचयाचे होते. यांशिवाय सूफी आणि ख्रिस्ती तत्त्वेही त्याच्या परिचयाची दिसतात. तो थोडेबहुत संस्कृतही जाणत असे. (तुकारामगाथा-पृ. ५-६)

९. तुकारामाने कधीही द्वैत आणि अद्वैत, सगुण आणि निर्गुण, सुष्ट आणि दुष्ट किंवा या प्रकारचे बौद्धिक काथ्याकुटाचे जंजाळ माजवले नाही. काही ठिकाणी तर निरीश्वरवादी चिंतनही आढळते. 'आहे ऐसा देव। वदवावी वाणी। नाही ऐसा मनी। अनुभववावा।।' ('तुकाराम' – ७६-७७)

१०. 'तुकारामाच्या व्यक्तिमत्त्वात प्रखर विद्रोही धर्मसुधारणावादी प्रवृत्ती होती. हिंदुत्ववाद ही सर्वांसाठी आदर्श जीवनपद्धती आहे, असे त्याने आग्रहाने प्रतिपादल केल्याचे कुठेही दिसून येत नाही. याउलट, हिंदुत्ववादात शिरलेल्या असंख्य गोष्टींवर त्याने कठोर प्रहार केल्याचेच दिसून येते.' ('तुकाराम' - ७९)

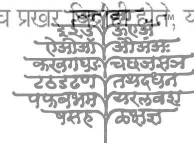
११. 'भक्ताच्या भूमिकेत तुकारामाने 'द्वैत' हेच सर्व दुःखाचे मूळ आहे, असा शोध घेतलेला आहे. जुनाट काळापासून चालत आलेल्या जातिप्रथेमुळे निर्माण झालेल्या सामाजिक विषमतेचे मूळही या द्वैतातच आहे, हे ध्यानात आल्यामुळे तुकारामाने जातिप्रथा आणि तिच्यातून निर्माण झालेल्या सर्व दुष्ट प्रवृत्तींवर प्रखर हल्ला चढवला.' ('तुकाराम' - ८२)

१२. 'वैष्णव चांडाळ धन्य त्याची माता। शुद्ध उभयता कुळयाति।।' जे जे इश्वराने निर्माण केले आहे ते अशुद्ध असू शकत नाही, असे तुकारामाने आग्रहाने प्रतिपादन केले आहे. ('तुकाराम' - ८३)

१३. 'तुकारामच्या अभंगांतील बराचसा भाग जातीयतेविरुद्ध आणि संकुचित धार्मिकतेविरुद्ध शस्त्र उगारणारा आहे. त्या काळातल्या अत्यंत उदार अशा बंडखोर परंपरांशी तुकारामाने नाते जोडल्याने मराठीत नव्या मूल्यांचा पुरस्कार त्याने प्राण पणाला लावून केला आणि तो शूद्र असूनही सर्वांचा 'सद्‌गुरू' हे स्थान मिळवता झाला. तुकारामाचे हे उदाहरण त्याच्या श्रेष्ठतेबरोबर आपल्या उदार परंपरेची महती सांगणारे आहे.' (तुकारामगाथा - पृ. ४)

१४. शेंडीजाणवे काढून टाका, व्यभिचारी स्त्रीचीही एक जाज्वल्य निष्ठा असते इ. नवा नैतिक अर्थ त्याने अभंगांतून मांडला. (तुकारामगाथा - पृ. १०)

आपल्या तुकाराममीमांसेत डॉ. नेमाड्यांनी वारकरी संप्रदाय, तुकोबांच्या काळातील राजकीय परिस्थिती आणि तुकोबांचे वाङ्मयीन व सामाजिक कार्य, या तीन गोष्टींचा विचार केला आहे. आपल्या 'वारकरी चळवळीची आविष्कारशैली' या लेखात मांडलेल्या वारकरी ही विद्रोही चळवळ असल्याच्या भूमिकेवरच नेमाड्यांची तुकाराममीमांसा उभी आहे. किंबहुना एकूण वारकरी चळवळीत तुकोबाच प्रखर विद्रोही होते, याची





मांडणी त्यांनी आपल्या तुकाराममीमांसेत केली आहे.

प्रथम आपण नेमाड्यांनी तुकोबांच्या काळी महाराष्ट्रात असलेल्या राजकीय परिस्थितीबद्दल मांडलेल्या भूमिकेचा विचार करू. त्यांनी शिवाजी महाराजांचे राज्य हे हिंदूंचे राज्य होते. अशी भूमिका घेतली आहे. "हळूहळू एका अखिल हिंदू आंदोलनामुळे 'हिंदूंसाठी हिंदुस्थान' ही भावना दृढ होत गेली. या आंदोलनात संतकवींचाही फारच मोलाचा वाटा आहे." (तुकाराम-पृ. २०) असे ते म्हणतात. १९८० साली त्यांनी घेतलेली ही भूमिका अलीकडे मात्र त्यांनी बदललेली दिसते. शिवशाहीर ब. मो. पुरंदरे यांना दिल्या गेलेल्या 'महाराष्ट्रभूषण' या पुरस्कारासंबंधी त्यांनी दिलेल्या प्रतिक्रियेवरून हे स्पष्ट होते.

वारकरी संप्रदायासंबंधी त्यांनी येथे केलेल्या दोन विधानांचा आता विचार करू. वारकरी संप्रदायाची स्थापना तेराव्या शतकात (म्हणजे ज्ञानेश्वरकाळात) झाली, असे नेमाड्यांचे म्हणणे आहे. वारकरी संप्रदाय म्हणजे विठ्ठलाची आराधना करणारा संप्रदाय असा जर अर्थ घेतला, तर हा संप्रदाय तेराव्या शतकापूर्वीपासून अस्तित्वात असल्याचे पुरावे मिळतात. पांडुरंग या देवतेचे अस्तित्व आणि तिचे पूजन ज्ञानेश्वरांच्या आधी किमान पाचशे वर्षांपासून होत होते, हे आठव्या शतकातील आद्य शंकराचार्यरचित 'पांडुरंगस्तोत्रा'च्या आधारे म्हणता येते. पांडुरंग या देवतेचे मंदिर महाराष्ट्रातल्या पंढरपूर गावी ज्ञानेश्वरांच्या आधीपासून असल्यामुळे महाराष्ट्रात पांडुरंगाराधना ही ज्ञानेश्वरपूर्व काळापासून होत असली पाहिजे. वारी करण्याची प्रथा कधीपासून सुरू झाली आणि पांडुरंगाची भक्ती करणा-या संप्रदायाला ज्ञानेश्वरपूर्व काळात वारकरी म्हटले जात होते काय हे जरी नेमके सांगता येत नसले, तरी पांडुरंगाची भक्ती करणारा संप्रदाय ज्ञानेश्वरांच्या आधीपासून महाराष्ट्रात अस्तित्वात होता, असे निश्चितपणे म्हणता येते.

वारकरी संप्रदाय हा अद्वैती सिद्धान्तावर उभा आहे. नेमाडे म्हणतात तसा, शंकराचार्यांच्या मायावादासहित भारतीय तत्त्वज्ञानातील सर्वच प्रमुख शाखांशीही वारकरी संतांचा केवळ परिचय होता असे नव्हे, तर शंकराचार्यांचा मायावाद, काश्मिरी शैवांचा केवलाद्वैती प्रत्यभिज्ञावाद (ज्याला ज्ञानेश्वरांनी चिद्विलासवादाचे रूप दिले) या आध्यात्मिक भूमिकांमधून वारकरी संप्रदायाची आध्यात्मिक भूमिका घडली आहे. ज्ञानेश्वरोत्तर वारकरी संप्रदायाने ज्ञानेश्वरप्रणीत चिद्विलासवादी अद्वैती सिद्धान्त (प्रत्यभिज्ञावाद) कटाक्षाने अवलंबिलेला आहे. तो तुकोबांनीही आपल्या अभंगांतून सुसंगतपणे मांडला आहे. एकनाथांच्या भागवतावर मात्र शंकराचार्यांच्या मायावादाचा विशेष प्रभाव आहे. म्हणून वारकरी संप्रदायाचा शंकराचार्यांच्या मायावादाशी केवळ परिचय होता, हे म्हणणे अपुरे असून वारक-यांच्या अद्वैती भूमिकेत शंकराचार्यांच्या मायावादाचाही वाटा आहे, असे म्हटले पाहिजे. आद्य शंकराचार्यांवर बौद्धमताचा विशेष प्रभाव असल्यामुळे त्यांना 'प्रच्छन्न बौद्ध' असे म्हटले जाते. तेव्हा शंकराचार्यांमार्फत अप्रत्यक्षपणे बौद्धमत वारकरी संप्रदायातही आलेले आहे. परंतु बौद्धमताचा प्रत्यक्ष प्रभाव मात्र वारकरी संप्रदायावर पडलेला नाही. जैनांचा प्रभाव वारकरी संप्रदायावर आहे, असे म्हणणे मात्र टिकणारे नाही.

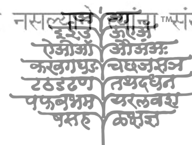
तुकोबांच्या व्यासंगाबद्दल सांगताना नेमाड्यांनी तुकोबांचा परिचय कोणकोणत्या ग्रंथांशी आणि कोणकोणत्या अन्य धर्मीय विचारांशी होता, याची यादी दिलेली आहे. कुठल्याही काळातल्या हिंदू व्यक्तीस रामायण, महाभारताचा परिचय होत असेच. याचे कारण या दोन महाकाव्यांतल्या कथा लोककथांच्या रूपात सर्वत्र पसरलेल्या होत्या. त्या घराघरांत सांगितल्या जात होत्या. शिवाय पुराणिकांच्या कथनांतून त्या जनसामान्यांपर्यंत पोचत होत्या. या कथा हिंदूंच्या सांस्कृतिक जीवनाचा अपरिहार्य भाग बनल्या होत्या. त्या जाणून घेण्यासाठी संस्कृतमधले मूळ ग्रंथ वाचण्याची आवश्यकता नव्हती. तुकोबांचा काळ लक्षात घेता तुकोबांना 'वेदउपनिषदे, गीता, पुराणे, बौद्ध', या सर्व ग्रंथांचा परिचय होता, असे म्हणता येत नाही. महाराष्ट्रात उपनिषदांचा अभ्यास असलेले ब्राह्मण किती प्रमाणात होते, याचे उत्तर नकारार्थीच द्यावे लागेल. ज्याला वेद अविकृतपणे पाठ म्हणता येतात, अशा ब्राह्मणाला समाज वेदशास्त्रसंपन्न ब्राह्मण मानत असे. त्यामुळे जेथे वेदांचे पाठांतर केलेल्या ब्राह्मणांनाच वेद त्यांच्या अर्थासहित माहीत होते काय याबद्दल शंका

आहे, तेथे तुकोबांना वेदाचा परिचय होता असे म्हणता येत नाही. 'वेदांचा तो अर्थ आम्हांसीच ठावा। येरांनी वाहावा भार माथां।।' या तुकोबांच्या वचनाचा अर्थ वेगळाच आहे. त्याच्यावर नंतर चर्चा करू. ज्ञानेश्वरकाळात अतिशय अल्प प्रमाणात बौद्ध महाराष्ट्रात होते. नंतर एकनाथांच्या काळात बौद्धांचे नावही ऐकू येत नाही. याचा अर्थ तुकोबांच्या काळात बुद्धधर्माचे विस्मरणच झाले होते आणि कलियुगातला विष्णूचा अवतार एवढेच अस्तित्व भगवान बुद्धांना प्राप्त झाले होते. बुद्धधर्मातील संस्कृत (आणि पाली) ग्रंथांचे वाचनही होत नव्हते. किंबहुना असे काही ग्रंथ आहेत, याचीही या काळात विद्वानांना कल्पना नव्हती. तेव्हा तुकोबांना बौद्ध ग्रंथ माहीत होते, हे म्हणणे अतिशयोक्तीचे आहे.

नेमाडे म्हणतात त्याप्रमाणे सूफी आणि ख्रिस्ती तत्त्वेही तुकोबांच्या परिचयाची होती काय? भारतात आणि महाराष्ट्रातही जे वैदिक आणि अवैदिक संप्रदाय होते, त्यांची एक शिस्त असे. प्रत्येक संप्रदायाचे अधिकृत ग्रंथ असत आणि त्या संप्रदायाचे साधक केवळ या अधिकृत ग्रंथांचेच पठण आणि व्यासंग करीत. इतर संप्रदायांच्या ग्रंथांचे पठण करणे निषिद्ध मानले जाई. वारकरी, रामदासी आणि महानुभाव हे सर्वच वैष्णव पंथ आहेत; पण ते एकमेकांचे ग्रंथ वाचणार नाहीत. रामदासी 'दासबोध' वाचतील, पण 'ज्ञानेश्वरी' वाचणार नाहीत. महानुभाव नरेंद्रांचे रुक्मिणिस्वयंवर वाचतील, पण एकनाथांचे रुक्मिणिस्वयंवर वाचणार नाहीत. हीच शिस्त एके काळी संगीताच्या क्षेत्रात होती. एका घराण्याचा गायक दुस-या घराण्यांच्या गायकाचे गाणे ऐकत नसे. इतर घराण्यांच्या गाण्यामुळे आपल्या घराण्याचे गाणे बिघडू नये, म्हणून गायक ही दक्षता घेत. तसेच आपल्या संप्रदायाच्या आध्यात्मिक विचारांचे शुद्धत्व बाधित होऊ नये, म्हणून अन्य संप्रदायांचे अधिकृत ग्रंथ वाचले जात नसत. पण नंतर मात्र त्यात अन्य पंथांना, त्यांच्या प्रमाणग्रंथांना निषिद्ध मानण्याचाही भाव शिरला. हेच संगीताच्या क्षेत्राबद्दल घडले. विविध संप्रदायांत निर्माण होत गेलेले ग्रंथ त्या त्या संप्रदायापुरतेच सीमित राहिल्यामुळे मध्ययुगात एकच सलग, संपूर्ण महाराष्ट्राची वाङ्मयीन परंपरा अस्तित्वात येऊ शकली नाही. तेव्हा वारकरी संप्रदायाचे साधक अन्य संप्रदायांचा अभ्यास करणार नाहीत आणि आपल्या सांप्रदायिक परंपरेमध्ये अन्य संप्रदायाचे ग्रंथ, तत्त्वे आणि आचारधर्म समाविष्ट करून घेणार नाहीत. तुकोबांच्या काळात सुफी संप्रदाय जरी महाराष्ट्रात आला असला, तरी तुकोबांचा आणि सुफी संतांचा सहवास झाल्याचा कोठेच उल्लेख येत नाही. तसेच मुख्यतः फारशी भाषेतले सुफी ग्रंथ मुद्दामहून वाचण्याचे आणि सिंधी, पंजाबी भाषांतली सुफी गीते समजून घेण्याचे तुकोबांना काहीच कारण दिसत नाही. तुकोबांना सुफी वाङ्मयासाठी वापरल्या गेलेल्या भाषा येत असल्याचा कोठेही उल्लेख नाही.

तुकोबांच्या काळी ख्रिस्ती धर्माचा गोव्यात शिरकाव होऊन सत्तेच्या जोरावर धर्मप्रचार जरी सुरू झाला असला, तरी ख्रिस्ती धर्मोपदेशक महाराष्ट्रात आणि देहूसारख्या गावात आल्याचाही उल्लेख सापडत नाही. त्या काळी महाराष्ट्रात इस्लामी आणि शिवाजी महाराजांची अशा दोन सत्ता होत्या. हिंदूंचे इस्लामीकरण हा इस्लामी सत्तेचा एक उद्देश असे. असे उद्दिष्ट बाळगणारी सत्ता धर्मप्रसार करू पाहणा-या अन्य धर्माला आपल्या राज्यात शिरकाव करू देऊन आपल्या कार्यात एक नवा स्पर्धक उभा होऊ देणे शक्य नव्हते. शिवाजी महाराजांचा धर्मांतराला विरोध असल्याचे स्पष्ट आहे. तेव्हा शिवाजीप्रशासित भागात ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांना वाव मिळणे अशक्य होते. तेव्हा ख्रिस्ती धर्मगुरूंचा महाराष्ट्रात प्रवेश झालेला नव्हता, हे उघड आहे. बहामनी राज्यात आणि स्वराज्यात इंग्रज, पोर्तुगीज अधिकारी आल्याचे उल्लेख सापडतात. पण मिशनरी आल्याचा आणि त्यांनी आपला धर्म प्रसृत केल्याचा उल्लेख आढळत नाही. म्हणून तुकोबांचा ख्रिस्ती तत्त्वांशी परिचय झाला होता, हे म्हणणे इतिहासाला धरून नाही. एकोणिसाव्या शतकातील ख्रिस्ती मिशन-यांना तुकोबांचे 'जे का रंजले गांजले। त्यासी म्हणे जो आपुले। तो चि साधू ओळखावा। देव तेथेंचि जाणावा।।' यांसारखे अभंग 'ख्रिस्ती' वाटले; म्हणून त्यांना तुकोबांबद्दल प्रेम वाटू लागले. इंग्रजी राज्यकर्त्यांनी तुकोबांची गाथाही प्रसिद्ध केली. तुकोबांच्या अभंगांचा ख्रिस्ती तत्त्वांशी संबंध प्रस्थापित झाला तो एकोणिसाव्या शतकात!

तुकोबा जातीने ब्राह्मण नसल्यामुळे त्यांना संस्कृत





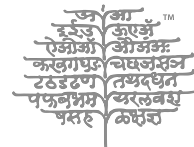
भाषा शिकण्याचा अधिकार नव्हता. म्हणून 'तुकाराम थोडेबहुत संस्कृतही जाणत असे', हे म्हणणेही इतिहासाच्या कसोटीवर टिकणारे नाही. थोडेबहुत संस्कृत जाणण्यासाठी कुठल्यातरी ब्राह्मणाकडे तुकोबांना संस्कृत भाषेचे धडे घ्यावे लागले असते. तत्कालीन ब्राह्मणांचा कर्मठपणा लक्षात घेता, असे घडणे शक्य नव्हते. दुसरे असे की, तुकोबांना संस्कृतचा परिचय घडवणारा ब्राह्मण आणि संस्कृत शिकणारे तुकोबा यांना समाजाने- -जातपंचायतींनी- वाळीत टाकले असते. तेव्हा तुकोबांच्या काळातले वातावरण लक्षात घेता तुकोबांना प्रत्यक्षात संस्कृत शिकता येणे शक्य नव्हते. त्यामुळेच वेद, उपनिषदे, गीतेची संस्कृत संहिता आणि संस्कृतमधील पुराणे त्यांच्या वाचनात येणे शक्यच नव्हते. तुकोबांचे काही अभंग इतके संस्कृतप्रचुर आहेत आणि त्यातले संस्कृत शब्द इतके अर्थपूर्ण आहेत की, त्यांना संस्कृत भाषा अवगत होती, असे म्हणण्याचा मोह होतो. (उदाहरणादाखल पहा 'वृक्ष वल्ली आम्हां सोयरी वनचरें।' सरकारी गाथा अ. क्र. २४८१) या काळात बहुजनसमाजाला संस्कृत भाषेचा नव्हे तर संस्कृत शब्दांचा परिचय दोन मार्गांनी होत होता. वारक-यांच्या नित्य पठणात संस्कृतप्रचुर मराठीत लिहिलेली ज्ञानेश्वरी असे. तसेच अमृतानुभव, एकनाथी भागवताचेही पारायण होत असे. ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव, भागवत यांसारख्या ग्रंथांबरोबरच भगवद्गीता-भागवत यांसारख्या संस्कृतातील काही आध्यात्मिक ग्रंथांवर प्रवचनकारांची मराठीतून सार्वजनिक प्रवचने होत असत. ती ऐकण्यासाठी सर्व जातींचे श्रोते जमत. या प्रवचनांतून संस्कृत शब्दांचा परिचय होत असे. चातुर्मासात वेगवेगळ्या पुराणकथनांचे सप्ताह साजरे होत असत आणि धार्मिक उत्सवांत नारदीय कीर्तनकारांची कीर्तने होत असत. या सर्वांतून संस्कृतप्रचुर मराठीचा सराव सर्वांनाच होत असे. अनेक शास्त्रांचे ज्ञान ऐकूनऐकून आणि लोकव्यवहाराचे ज्ञान ते डोळसपणे पाहूनपाहून प्राप्त होत असल्यामुळे मुख आणि नेत्र या मार्गांनी हे ज्ञान मिळवणा-याला 'बहुश्रुत' म्हटले जाई. ज्ञानीपणासाठी म्हणूनच 'बहुश्रुतता' हा शब्द वापरला गेला. ज्यांना अक्षरज्ञान असे, ते जरी ग्रंथ वाचू शकत असले, तरी वाचण्यासाठी ग्रंथ हस्तलिखित स्वरूपात असल्यामुळे सहजोपलब्ध नसत. तेव्हा साक्षरांचा भरही श्रवणमार्गावरच असे. तुकोबांनीही प्रामुख्याने याच मार्गाने बहुश्रुतता प्राप्त करून घेतली. श्रवणमार्गाने ज्ञान मिळवत असतानाच बुद्धिमान असलेल्या तुकोबांनी मराठी भाषेतल्या वारकरी संप्रदायाच्या ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव, एकनाथी भागवत अशा अधिकृत आध्यात्मिक ग्रंथांचा आणि अभंगांचा स्वतःच अभ्यास केला होता. हा अभ्यास म्हणजे नुसते यांत्रिकपणे केलेले पठण नव्हते. ग्रंथांचा अर्थ लावीत आणि त्याचे मूल्यमापन करीत त्यांनी त्यांचा चिकित्सक अभ्यास केलेला असणार. तसेच 'आपुला चि वाद। आपणांशी।' घालीत त्यांनी हे ज्ञान पारखून घेतले असणार. त्या काळात उपलब्ध असणा-या या सर्व मार्गांतून कुठल्याही विद्वान ब्राह्मणाच्या तोडीचे अध्यात्माचे ज्ञान आणि संस्कृतप्रचुर मराठीवरचे प्रभुत्व तुकोबांना प्राप्त झालेले असणार. म्हणूनच मराठी बोली भाषेतल्याप्रमाणेच संस्कृतप्रचुर मराठीतही तुकोबांनी काव्यरचना केली. तुकोबांना गुरुमंत्र स्वप्नात मिळाला असल्यामुळे प्रत्यक्ष गुरुकडून त्यांना अध्यात्मज्ञान मिळण्याचा संभव नव्हता. हे सर्व ज्ञान त्यांनी स्वतः कष्ट करून प्राप्त करून घेतले. तुकोबांचे अभंग केवळ अध्यात्म सांगणारे नाहीत, तर ते अनेक अहितकारक लोकव्यवहारांवर औपहासिक-औपरोधिक भाष्य करणारेही आहेत. किंबहुना असे लोकव्यवहारसंलग्न अभंग केवळ तुकोबांनीच लिहिले. तुकोबांच्या अनेक अभंगांतून स्वतःच्या आध्यात्मिक (आणि व्यावहारिक) ज्ञानाबद्दल प्रचंड आत्मविश्वास व्यक्त झालेला दिसतो. त्यामागे त्यांची कष्टसाध्य ज्ञानसाधनाच आहे. या आत्मविश्वासामुळेच ते पढीक आणि स्वतःची विद्वत्ता मिरवणा-या ब्राह्मणांच्या पोकळ ज्ञानाबद्दल त्यांना चार परखड बोल ऐकवू शकले. त्यांच्या या आध्यात्मिक ज्ञानाबद्दल खात्री झालेले रामेश्वर भटांसारखे विरोधक ब्राह्मण त्यांचे शिष्य झाले. एवढेच नव्हे, तर 'शास्त्र आणि वेदांत शिष्टाचार समस्त। आणिला एका वाक्या जनलोक कृतार्थ।' आणि 'म्हणे रामेश्वर भट्ट द्विजा। तुका विष्णु नाही दुजा।।' असे उद्गार रामेश्वर भटांनी काढले. या उद्गारांतील 'शिष्टाचार समस्त' हे शब्द तुकोबांचे व्यवहारज्ञाननैपुण्य निर्देशणारे आहेत.

भगवद्गीतेबद्दल नेमाड्यांनी मांडलेली मते येथेच तपासून घेतली पाहिजेत. तुकोबांनी गीतेचा अनुवाद करणारी 'मंत्रगीता' लिहिली, हे वा. सी. बेंद्रे यांच्याप्रमाणे नेमाडेही मानतात. तुकोबांना त्यांचे अभंग इंद्रायणीत बुडवण्याची शिक्षा झाली यामागे तुकोबांनी संस्कृत गीतेचा केलेला अनुवादही आहे, असे आहे. (बेंद्र्यांप्रमाणे) नेमाड्यांचे मत (पहा : भालचंद्र नेमाडे, तुकाराम पृ. ५१). वा. सी. बेंद्र्यांनी प्रसिद्ध केलेली 'मंत्रगीता' तुकोबांची नसून ती तुका पांडुरंगदास या ब्राह्मण संताची आहे, हे डॉ. रा. चिं. ढेरे यांनी निःसंदिग्धपणे पूर्वीच सिद्ध केले आहे. नेमाड्यांनी मात्र त्याची दखल घेतलेली नाही. समजा, मंत्रगीता तुकोबांनी लिहिली असती, तर अभंगांबरोबर तीही इंद्रायणीत बुडवण्याची शिक्षा तुकोबांना दिली गेली असती. किंबहुना, ब्राह्मण नसलेल्या व्यक्तीने संस्कृतमधील गीतेचा अनुवाद करणे हाच अभंग लिहिण्यापेक्षा अधिक गंभीर अपराध होता. त्यामुळे याच अपराधाबद्दल तुकोबांना शिक्षा दिली गेली असती. परंतु तुकोबांच्या शिक्षाप्रकरणात केवळ अभंगांचाच उल्लेख येतो; मंत्रगीतेचा कुठे उल्लेखही केला गेला नाही.

भगवद्गीतेला वैदिक ब्राह्मणांचा विरोध होता; सनातनी ब्राह्मण अनेक कारणांनी गीतेचा दुस्वास करीत; मूळ वेदग्रंथ हेच केवळ हिंदूधर्माचे पवित्र ग्रंथ आहेत असे ते मानत, असे मत वा. सी. बेंद्र्यांच्या आधारे नेमाड्यांनी मांडले असून 'तुकारामाच्या शिकवणीमुळे संस्कृत विद्येचे महत्त्वच हळूहळू कमी झाले आणि शिवाय त्यामुळे वैदिक ब्राह्मणांचे उत्पन्नही घटले' (तुकाराम-नेमाडे पृ. ५०), असेही त्यांनी म्हटले आहे. आद्य शंकराचार्यांनी उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे आणि गीता यांना प्रस्थानत्रयी मानले आणि त्यांच्यावर त्यांनी आणि इतर आचार्यांनी भाष्येही केली. वैदिकधर्मसंस्थापक असणा-या आद्य शंकराचार्यांना तसेच मध्वाचार्यादी आचार्यांना मानणारे सनातनी वैदिक ब्राह्मण गीतेला विरोध करतील, हे संभवत नाही. आद्य शंकराचार्यांपासून ते लोकमान्य टिळकांपर्यंत अनेक ब्राह्मणांनी गीतेवर भाष्ये केली आहेत. यांपैकी कोणीही गीतेला वैदिक ब्राह्मणांचा विरोध होता, असे म्हटले नाही. केवळ वेदग्रंथच पवित्र ग्रंथ आहेत, असेही प्राचीन काळापासून कोणी मानले नाही. ते अपौरुषेय आद्य ग्रंथ असून त्यांचे प्रामाण्य सर्वांनी स्वीकारावे. असा वैदिकांचा आग्रह होता. वेदांव्यतिरिक्त प्रस्थानत्रयीसह अन्य अनेक ग्रंथांना पवित्र ग्रंथ म्हणून मान्यता होती. कर्म, भक्ती या मार्गांबरोबरच ब्राह्मण आचरीत असलेला ज्ञानमार्गही गीतेने सांगितलेला आहे. त्यामुळे ब्राह्मणांचा गीतेला विरोध असण्याचे काही कारण नव्हते. गीतेमुळे ब्राह्मणांच्या उपजीविकेच्या धंद्यावर गदा आली, असेही झाले नाही. ब्राह्मणांची ज्यावर उपजीविका चालत असे, ती व्रतवैकल्ये जरी वारकरी संप्रदायाने नाकारली असली, तरी एकूण हिंदू समाजात वारकरी संप्रदायासारखे किती संप्रदाय होते आणि ते पाळणा-या लोकांची संख्या किती होती, हे जर लक्षात घेतले तर या संप्रदायाच्या बाहेर प्रचंड मोठा असा हिंदूसमाज होता. त्याचा सकामोपासनेवर विश्वास होता. लौकिक जीवनात हवे असलेले मिळावे म्हणून तो अनेक देवांची उपासना करत होता. त्यासाठी काही व्रतेही करीत होता. हवे ते मिळावे म्हणून तो देवांनाच नव्हे तर पिरांनाही नवस बोलत होता. त्यासाठी तो करीत असलेले विधी, व्रते आणि उपासना यांसाठी त्याला ब्राह्मणांचे मार्गदर्शन लागत होते. हाच ब्राह्मणांच्या अर्थोत्पादनाचा स्रोत होता. या सकामोपासनेसाठी ती नाकारणा-या वारकरीपंथांचे ग्रंथही वापरते गेले आहेत. मुलीचे लग्न होत नसेल तर तिने एकनाथांचे रुक्मिणिस्वयंवर वाचावे, असा सल्ला ब्राह्मणांकडूनच मिळत होता. या प्रकाराला वारक-यांनी विरोध केलेला दिसत नाही. गीता प्रमाण मानणारे वारकरीही स्वतःला वेदप्रामाण्य मानणारे म्हणवतात. तुकोबांनी हे अनेकदा म्हणून ठेवले आहे. तेव्हा वेद आणि गीता यांत विरोध होता, असे दिसत नाही. दुसरे म्हणजे वारक-यांसह सर्वच वैदिक संप्रदायांनी विवाहसंस्कारांत आणि मरणोत्तर संस्कारांत ब्राह्मणांचे पौरोहित्य नाकारलेले नाही. तेव्हा वैदिक ब्राह्मणांचा गीतेला विरोध होता आणि तुकोबांच्या शिकवणुकीमुळे वैदिक ब्राह्मणांचे उत्पन्न घटले, असे मानायला कसलाही आधार नाही. ब्राह्मणांचा तुकोबांना जो विरोध होता, तो अशा आर्थिक कारणांमुळे नव्हता.

सनातनी ब्राह्मण अनेक कारणांनी गीतेचा दुस्वास

अनुक्रमणिका





करीत, हे मत मांडताना नेमाड्यांनी तुकारामशिष्या बहिणाबाई आणि तुकारामशिष्य कचेश्वर ब्रह्मे यांचे उदाहरण दिले आहे. हिंदुधर्मात प्राचीन काळापासून वैष्णव, शैव आणि शाक्त असे तीन मुख्य संप्रदाय होते. वैष्णव संप्रदायात विष्णूच्या अवतारांची आराधना केली जाते. त्यातही राम आणि कृष्ण या दोन देवता प्रामुख्याने भजल्या जातात. शैवांमध्ये शिवाची आणि गौणत्वाने शक्तीची तसेच शाक्तांमध्ये प्रामुख्याने शक्तीची आणि गौणत्वाने शिवाची आराधना केली जाते. हे संप्रदाय त्यांच्या पंथाचे आराध्य दैवत सोडून अन्य देवाची उपासना करत नाहीत. तसेच अन्य पंथाच्या प्रमाण ग्रंथाचे पठणही करीत नाहीत. असे असले तरी अन्य देवांचे देवपण आणि अन्य पंथांच्या ग्रंथांचे पावित्र्य त्यांना मान्य असते. यांतील शैव आणि वैष्णव संप्रदायांत मध्ययुगात प्रचंड संघर्ष होता. विशेषतः दक्षिण भारतात तसेच महाराष्ट्रातल्या कर्नाटक-आंध्रच्या सीमेलगतच्या प्रदेशात हा संघर्ष पराकोटीला गेलेला दिसतो. वैष्णव तांबड्या रंगाचे उभे आणि शैव पांढ-या रंगाचे आडवे गंध लावीत. (आजही लावतात.) शैव स्त्रिया घराची जमीन शेणाने सारवताना आडवा हात फिरवीत, तर वैष्णव स्त्रिया उभा हात फिरवीत. शैव आणि वैष्णव हे एकमेकांच्या देवळांत जात नसत. ज्ञानेश्वर-नामदेवकाळात पंढरपूरला सोनारकीचा धंदा करणारा नरहरी सोनार हा शैव होता. तो चुकूनही विठ्ठलमंदिरात जात नसे. नंतर वारक-यांनी त्याला हरिहर-ऐक्य पटवल्यानंतर तो वारकरी बनला. शैव असणा-या नाथपंथाच्या निवृत्तिनाथ-ज्ञानेश्वर यांनी विष्णू आणि शिव यांच्या ऐक्याची शिकवण वारकरीपंथाला दिली. वारक-यांमुळे दक्षिणेतले शैव-वैष्णव भांडण महाराष्ट्रात सौम्य झाले. या पार्श्वभूमीवर संत बहिणाबाई आणि कचेश्वर यांच्यासंबंधीच्या घटनांचा विचार केला पाहिजे. बहिणाबाईंचे घराणे शाक्त होते. शाक्त असल्यामुळे वैष्णवांच्या भगवद्गीता या प्रमाण-ग्रंथाचे पठण ते करीत नसत. संत बहिणाबाईंचा कल वैष्णव पंथाकडे जेव्हा झुकला, तेव्हा त्यांच्या पतीने त्याला प्रखर विरोध केला. परंतु नंतर त्याला साक्षात्कार झाल्यावर तोही तुकारामभक्त बनला. नेमके असेच कचेश्वराबद्दल झाले. कचेश्वराचे घराणे शैव होते. आपण लिंगपूजा करीत असल्याचा उल्लेख कचेश्वराने केला आहे. शैवांना गीता हा ग्रंथ पठणयोग्य वाटत नसल्यामुळे गीतापठण करणा-या कचेश्वराला त्याच्या शैव पित्याने घरातून हाकलून लावले. आधी म्हटल्याप्रमाणे अन्य पंथांच्या प्रमाणग्रंथांच्या पठणाने आपल्या पंथाची आध्यात्मिक भूमिका शबलित होते, म्हणून त्यांचे पठण होत नसे. तेव्हा 'श्रीभगवद्गीतेला वैदिक ब्राह्मणांचा विरोध होता; सनातनी ब्राह्मण अनेक कारणांनी गीतेचा दुस्वास करीत; मूळ वेदग्रंथ हेच केवळ हिंदूधर्माचे पवित्र ग्रंथ आहेत, असे ते मानत' या म्हणण्याला कसलाही आधार नाही. कुठल्याही संप्रदायाला बांधून न घेतलेले हिंदू हे बहुसंख्य होते. ते गणपती, महादेव, कृष्ण, राम, दत्त आणि जगदंबा या सर्व देवांची पूजा करीत; आजही करतात. त्यांच्या देवघरात अनेक देवांच्या मूर्ती असतात. निष्कामोपसनेऐवजी ते सकाम उपासना करतात. परीक्षेत माझा मुलगा पास होऊ दे, तुला नारळ वाहीन, असा मारुतीला ते नवसही बोलतात. ते तुकोबांचे अभंगही म्हणतात, गुरुचरित्राचे आणि शिवलीलामृताचे पारायणही करतात. महाराष्ट्रात कुठल्याही एका संप्रदायाला बांधून न घेता सर्वच देवांची आराधना करणा-यांची परंपरा आणि संख्या खूप मोठी आहे. या संबंधात श्रीधर नाझरेकर यांचे उदाहरण घेता येईल. हरिविजय, रामविजय, पांडवप्रताप, शिवलीलामृत, मल्लारीमाहात्म्य, पांडुरंगमाहात्म्य अशा अनेक देवतांवर त्याने ग्रंथरचना केली आहे. तो तसा वारकरी नसला तरी विठ्ठलभक्त मात्र आहे. असा हा श्रीधर सर्वसामान्य हिंदूंचा प्रतिनिधी आहे.

तुकोबांची आध्यात्मिक भूमिका, त्यांच्या अभंगांतील अद्वैती सिद्धान्ताची तात्त्विक चर्चा, वर्णव्यवस्था आणि जातिभेद यांसंबंधीची तुकोबांची भूमिका, तुकोबांच्या अभंगांतील विद्रोहाचे स्वरूप इत्यादी बाबींसंबंधी डॉ. नेमाड्यांनी मांडलेल्या मतांचा आता आपण विचार करू.

तुकोबा एक भोळेभाबडे, पण स्पष्टवक्ते आणि तीव्र भावनांच्या आवेगात काव्यनिर्मिती करणारे संत होतेः विठ्ठलाबद्दलची आपली तीव्र भक्तिभावना व्यक्त करण्यापलीकडे आणि केवळ भक्तीचे माहात्म्य सांगण्यापलीकडे अध्यात्म्याच्या तात्त्विक चर्चेत त्यांना रस नव्हता, अशी तुकोबांची एक प्रतिमा परंपरेने उभी

केली आहे. नेमाड्यांनी याच्याशी मिळतीजुळती भूमिका मांडलेली आहे. भावनावेगात तुकारामाच्या अभंगांच्या झालेल्या निर्मितीमुळे त्यांच्या विचारसरणीत निर्माण झालेला परस्परविरोध आणि सातत्याचा अभाव, म्हणून त्यांच्या अभंगांतून त्यांची तत्त्वज्ञानात्मक बैठक सुसूत्रपणे मांडण्यातली अशक्यता, द्वैत आणि अद्वैत, सगुण आणि निर्गुण इ. प्रकारच्या काथ्याकुटात त्यांना रस नसणे, त्याची प्रखर विद्रोही धर्मसुधारणावादी प्रवृत्ती, हिंदुत्ववादातल्या असंख्य गोष्टींवर त्यांनी केलेला कठोर प्रहार, आपल्या युगातील विचारांत महान क्रांती घडवून आणत आहोत, याची त्यांना कल्पनाही नसणे, परंतु त्यांच्या शिष्यांकडून मात्र तुकोबांच्या विद्रोहाचा झालेला प्रसार, अशी तुकोबांच्या विद्रोही विचाराबद्दल नेमाड्यांची मांडणी आहे. ('तुकाराम' – ४३-४४)

आपण आपल्या युगातील विचारांत महान क्रांती घडवून आणत आहोत, याची कल्पनाही तुकारामांना नव्हती. परंतु त्यांच्या शिष्यांना मात्र हा विद्रोहाचा संदेश नेमका लक्षात आला आणि तो त्यांनी परिणामकारक रीत्या सर्वत्र प्रसृत केला! याचा अर्थ तुकोबांपेक्षा तुकोबांचे शिष्य अधिक बुद्धिमान, नेमका विचार हेरू शकणारे होते. जे तुकोबांच्या लक्षात आले नाही, ते त्यांच्या शिष्यांचा मात्र नेमके लक्षात आले! दुसरे असे की, तुकोबांचा हा विद्रोही संदेश लोकांपर्यंत पोचवणारे त्यांचे शिष्य कोणते आणि त्यांनी कोणत्या मार्गाने हा संदेश पोचवला? या शिष्यांच्या कोणत्या लेखनात हा विद्रोही संदेश व्यक्त झाला? त्यांनी आपल्या कवित्वातून नव्हे तर कीर्तन, प्रवचन इ. मार्गांनी तो लोकांपर्यंत पोचवला असे जर म्हणायचे असेल, तर त्यांनी कीर्तन-प्रवचनांतून तो पोचवला याला पुरावा काय? याचे उत्तर नेमाड्यांच्या लेखनात मिळत नाही. दुसरे असे की, अध्यात्मातला अधिकार मोठा आहे अशी ज्या संताबद्दल खात्री पटत असे, त्याचेच शिष्यत्व स्वीकारले जात असे. शिष्यत्व स्वीकारण्यासाठी संताची सामाजिक भूमिका कशी आहे, हे त्या काळात अप्रस्तुत असे. तुकोबांच्या आध्यात्मिक अधिकाराबद्दल कोल्हापूरला असलेल्या बहिणाबाईंची जयरामस्वामींकडून जेव्हा खात्री पटली, तेव्हा त्या कोल्हापूरहून देहूला आल्या आणि त्यांनी तुकोबांचे शिष्यत्व पतकरले. अभंगांच्या वह्या बुडवल्यावर तुकोबांनी केलेल्या तेरा दिवस निश्चक्र उपोषणामुळे त्यांच्या अलौकिकत्वाबद्दल जेव्हा तुकोबाविरोधक रामेश्वर भटांची खात्री पटली, तेव्हा ते तुकोबाशिष्य झाले. तुकोबांच्या 'विद्रोही' मतांचा उल्लेख त्यांच्या एकाही शिष्याने केला नाही. उलट, त्यांनी तुकोबांच्या आध्यात्मिक अधिकाराचाच गौरव केला आहे! रामेश्वर भटांचे अभंग याला साक्षी आहेत. तुकोबांच्या अभंगांतून एक सुस्पष्ट, सुसंगत अशी दार्शनिक भूमिका व्यक्त झाली आहे. आपण प्रथम तिचा विचार करू.

तुकोबांची एक सुसंगत आध्यात्मिक आणि सामाजिक भूमिका असल्याचे त्यांच्या अभंगांतून दिसते. एवढेच नव्हे, तर त्यांची सामाजिक भूमिका त्यांच्या आध्यात्मिक भूमिकेवरच सुसंगतपणे उभी आहे. तुकोबांची आध्यात्मिक भूमिका ज्ञानेश्वरीतील अद्वैतवादावर आणि त्यातील प्रत्यभिज्ञावादावर (चिद्विलासवादावर) उभी आहे. या भूमिकेची तार्किक मीमांसा तुकोबांनी कोठेही केली नाही. परंतु जगत, विठ्ठल आणि संत यांच्याबद्दल त्यांच्या अभंगांतून प्रकट होणा-या आकलनातून त्यांचा प्रत्यभिज्ञावादी दृष्टिकोण स्पष्टपणे प्रकट होतो. हा प्रत्यभिज्ञावाद तुकोबांच्या संवेदनशीलतेचा पाया आहे. जग ही माया आहे, ते मिथ्या आहे, असे शंकराचार्यांचा मायावाद मानतो. परब्रह्म, जीव आणि जगत हे एकच असून त्यावर पडलेल्या अविद्येच्या आवरणामुळे आपणांस ते भिन्नभिन्न दिसतात; अविद्येचे हे आवरण दूर झाले की, हे विश्व परब्रह्मरूप असल्याची प्रतीती येते. हे आवरण दूर करण्याचा भक्ती हा मार्ग आहे. भक्तीमुळे या विश्वाच्या आणि आपल्या आत्म्याच्या सत्यरूपाचा म्हणजेच परब्रह्मरूपाचा साक्षात्कार होतो. भक्ती सफल होण्यासाठी भक्ताला विशिष्ट प्रकारची साधना करावी लागते. त्यासाठी लौकिक भोग त्यागावे लागतात. ('भोगावरी आम्ही घातला पाषाण।' सर. गा. अ. क्र. ८५६) काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद, मत्सर हे षड्रिपु नष्ट करावे लागतात. ('कामक्रोध आम्ही वाहिले विठ्ठली ।' सर. गा. अ. क्र. १६३०) भोगांचा त्याग करणे आणि षड्रिपूंशी लढणे म्हणजे रात्रंदिवस युद्धाचा प्रसंग अनुभवावा लागतो. अशा



अनुक्रमणिका

साधनेसह केलेल्या भक्तीमुळे साधकाला परब्रह्मरूपाचा साक्षात्कार होतो. आपला आत्मा, हे जग आणि परब्रह्म एकच आहे, हे केवळ बुद्धीला कळणे म्हणजे साक्षात्कार होणे नव्हे; तर या एकात्मरूपाची प्रतीती येणे म्हणजे साक्षात्कार होणे. साक्षात्काराचा हा अनुभव अलौकिक आणि आनंदमय असतो. असा साक्षात्कार झाला की, भक्त लौकिक पातळीवर जरी जगत असला, तरी तो जीवन्मुक्त झालेला असतो. तो या जगात 'उपकारापुरता' उरतो. मृत्यूनंतर तो परब्रह्मच होऊन जन्ममरणाच्या फे-यातून सुटतो. जीवनन्मुक्ताचे मरण हा परब्रह्मस्वरूप होण्याचा एक अनुपम सोहळा असतो. तुकोबांनी भक्ताने करावयाच्या साधनेसंबंधीच्या अनुभवांची, अविद्येच्या स्वरूपाच्या झालेल्या जाणिवेची आणि अविद्या नष्ट होऊन झालेल्या साक्षात्काराची अभिव्यक्ती अनेक अभंगांतून केली आहे.

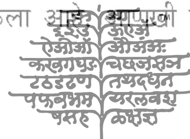
तुकोबांनी स्वीकारलेल्या प्रत्यभिज्ञावादासाठी त्यांचा पुढील अभंग पहा : 'माया तें चि ब्रह्म ब्रह्म तेंचि माया। अंग आणि छाया तया परी।। तोडिता न तुटे सारितां निराळी। लोटांगणांतळी हारपते।। दुजे नाही तेथे बळ कोणासाठी। आणिक ते आटी विचारांची।। तुका म्हणे उंच वाढे उंचपणे। ठेंगणी लवणें जैसी तैसी।।' (सर. गर. अ. क्र. ६५) येथे सरळपणे प्रत्यभिज्ञावादाचे दर्शन घडवले गेले आहे. या अभंगात 'माया' हा शब्द शंकराचार्यांच्या मिथ्यत्वाच्या अर्थाने आलेला नसून तो अविद्या या अर्थी आलेला आहे. ब्रह्म आणि माया यांचे नाते अंग आणि छाया यांच्या नात्याच्या रूपात पाहिले गेले आहे. अंग आणि छाया अभिन्न असतात; त्या एकमेकींपासून तोडता किंवा बाजूला सारता येत नाहीत. परंतु लोटांगण घातले की छाया हरपून जाते आणि फक्त निखळ अंगच शिल्लक राहते. येथे लोटांगण ही भक्ताने भक्तीसह करायच्या साधनेची प्रतिमा आहे. तसेच विनम्रभावाने परब्रह्माला (विठ्ठलाला) शरण जाण्याचीही ही प्रतिमा आहे. छाया नाहीशी करण्यासाठी या 'लोटांगणा'च्या मार्गाशिवाय अन्य प्रकारचे 'बळ' कोणतेच नाही आणि त्यासाठी भक्तीशिवाय अन्य विचाराची आटाआटही करता येत नाही. ज्ञानाच्या अहंकाराने स्वतःला जर 'उंच' करत गेलो, तर नको असणारी छायाही वाढत राहील. येथे स्वतःलाच 'उंच' करणा-या ज्ञानाभिमानी ब्राह्मणांचा सूचक निर्देश आहे. परंतु आपण जर लवत गेलो (परब्रह्मासमोर लीन होत गेलो) तर छायाही 'ठेंगणी' होत जाईल. या अभंगात परब्रह्मस्वरूपासंबंधीची तुकोबांची दार्शनिक भूमिका आणि भक्तिमार्गाची अपरिहार्यता व्यक्त केली गेली आहे. येथे तुलनेसाठी ज्ञानेश्वरांचा 'अज्ञानाची बुंथी काढुनी पाहता। न दिसे तत्त्वता दृश्य काही। जें जें पाहू जाये ब्रह्मचि तें दिसे। अन्यथा हें नसे सर्वथैव।।' (सार्थ श्री ज्ञानदेव अभंग गाथा, संपा. प्र. न. जोशी, अ. क्र. ७१४) आणखी एका अभंगाच्या साहाय्याने हे स्पष्ट करता येईल. तुकोबा एका अभंगात म्हणतात : 'कासियाने पूजा करूं केशीराजा। हा चि संदेह माझा फेडीं आतां। उदकें न्हाणूं तरी स्वरूप तें तुझें। तेथें काय माझें वेचे देवा। गंधाचा सुगंध पुष्पाचा परिमळ। तेथें मी दुर्बळ काय करूं। फळदाता तूंच तांबोल अक्षता। तरी काय आतां। वाहों तुज। वाहू दक्षिणा जरी धातू नारायण। ब्रह्म तें चि अन्न दुजे काई। गाता तू ओंकार टाळी नादेश्वर। नाचावया थार नाहीं कोठें। तुका म्हणे मज अवघें तुझें नाम। धूप दीप रामकृष्णहरि।।' (सर. गा. अ. क्र. १७२९) या अभंगावर भाष्य करण्याची गरज नाही. यातला फक्त तुकोबांना जाणवलेला महत्त्वाचा मुद्दा हा की, या जगातली प्रत्येक वस्तू जर परब्राह्मच असेल, तर परब्रह्माचे सगुण रूप असणा-या विठ्ठलाला मी काहीही वाहिले तरी ते परब्रह्माला 'परब्रह्म' वाहणे ठरेल आणि असे वाहणे हे 'वाहणे' ठरणार नाही. येथे देवाला काहीतरी अर्पण करून आपणांस हवे ते मिळवू पाहणा-या सकाम भक्तीची निरर्थकता सूचित केली गेली आहे. दुसरे असे की, या जगातल्या कुठल्याही वस्तूचे, उदाहरणार्थ, 'धूप, दीप' किंवा 'रामकृष्णहरी' यांपैकी कशाचेही नामस्मरण केले, तरी परब्रह्मसाक्षात्कार होऊ शकेल; कारण या गोष्टी सकृद्दर्शनी जरी वेगवेगळ्या वाटत असल्या, तरी त्या परब्रह्मच आहेत! या अभंगातल्या शेवटच्या ओळीत दार्शनिक तुकोबांचे दर्शन घडते. तुकोबांना कुठल्याही विधि-उपचाराची गरज भासत नाही. फक्त कुठल्याही मूर्तीच्या रूपात किंवा वस्तुरूपात परब्रह्माचे नामस्मरण करा, मुक्तीचा मार्ग खुला होईल. हा अभंग एकीकडे प्रत्यभिज्ञावाद सांगतो, तर दुसरीकडे ब्राह्मण

करीत असलेल्या पूजाअर्चाविधीची निरर्थकताही सांगतो.

याच प्रत्यभिज्ञावादाच्या संदर्भात परमात्म्याच्या सगुण-निर्गुण रूपांकडे पाहिले पाहिजे. विठ्ठलाची मूर्ती हे परब्रह्माचे सगुण रूप आहे. एका परीने ती परब्रह्माची छाया आहे. या छायेपुढे 'लोटांगण' घालताना तुकोबांना किंवा वारकरी संतांना परब्रह्माचीच प्रतीती येते. प्रत्यभिज्ञा म्हणजे 'ओळखणे'. विठ्ठलाच्या मूर्तीत परब्रह्माला ओळखणे म्हणजे विठ्ठलमूर्तीच्या साह्याने परब्रह्म जाणून घेणे. विठ्ठलाच्या मूर्तीची भक्ती ही परब्रह्माचा साक्षात्कार घडवणारी असल्यामुळे त्याचे भजन, कीर्तन, नामस्मरण करायचे असते. सामान्य माणसाला विशिष्ट मूर्तीच्या भक्तीकडून परब्रह्माच्या साक्षात्कारापर्यंत प्रवास करायचा असतो. तुकोबांनी एका अभंगात सगुण-निर्गुण यांच्यातील प्रत्यभिज्ञावादी नाते स्पष्ट केले आहे. ते म्हणतात : 'आहे ऐसा देव वदवावी वाणी। नाही ऐसा मनी अनुभवावा।। आवडी आवडी कळिवराकळिकरी। वरिली अंतरी ताळी पडे।। अपूर्व दर्शन मातेपुत्रा भेटी। रडू मागे तुटी हर्षयोगें।। तुका म्हणे एकें कळतें दुसरें। वरियाचें बरें आहाचाचे आहाच।।' (सर. गा. अ. क्र. ४२२६ किंवा नेमाडेसंपादित तुकारामगाथा अ. क्र. ४६७) येथे तुकोबा साक्षात्कारी संताच्या भूमिकेतून बोलत आहेत. (देवाच्या मूर्तीत) देव आहे असे सामान्य जनांसाठी बोलावे किंवा त्यांच्याकडून तसे बोलवून घ्यावे. (आणि त्यांना देवमूर्तीच्या भक्तीसाठी प्रवृत्त करावे, कारण परब्रह्माच्या साक्षात्कारासाठीची सगुण भक्ती ही अपरिहार्य अशी पहिली पायरी आहे. देवाच्या मूर्तीची भक्ती करताना कधीतरी देवाच्या मूर्तीऐवजी परब्रह्म असल्याचा साक्षात्कार होत असतो. तो होण्याचा मार्ग सगुणभक्तीतून जातो.) परंतु हे सांगताना देव नसून केवळ परब्रह्म आहे, असा स्वतः अनुभव घ्यावा. परब्रह्माचा अनुभव म्हणजे त्याचा घडलेला साक्षात्कार. तिस-या ओळीतील कळिवर (कलेवर) म्हणजे नष्ट होणारे शरीर. भक्ताच्या कलेवराला देवमूर्तीच्या कलेवराबद्दल प्रेम वाटते आणि आपल्याला देव आणि देवाला आपण आवडतो, असे त्याला वाटू लागते. येथे देवमूर्तीला 'कलेवर' म्हटले आहे. याची दोन कारणे आहेत. एकतर दगडाची देवमूर्ती कधी ना कधी नष्ट होणारच असते आणि दुसरे म्हणजे, देवमूर्ती नाहीशी होऊन (म्हणजे तिचे कलेवर होऊन) त्याऐवजी परब्रह्माचा साक्षात्कार होणार असतो. 'आवडी आवडी'च्या (परस्परप्रेमाच्या) या अवस्थेमुळे भक्ताच्या हृदयात परब्रह्मसाक्षात्काराची टाळी पडते. 'वरिली' म्हणजे 'या वर'. देवभक्त यांच्यात 'आवडी आवडी' आहे असे जाणवल्यावर परब्रह्मसाक्षात्काराच्या मार्गावर त्याचे पहिले पाऊल (टाळी) पडते. येथे देवभक्तपरस्परप्रेमासाठी मातापुत्राच्या भेटीची प्रतिमा योजिली गेली आहे. एकमेकांपासून दुरावलेल्या मातापुत्राची भेट अपूर्व असते; परंतु ती होताच होणारा हर्ष त्यांच्यात होणा-या तुटीमुळे (त्यांपैकी एकाच्या मृत्यूमुळे) शेवटी रडवणारा असतो. म्हणून सगुणभक्तीतल्या हर्षखेदाच्या भावना या वरवरच्या किंवा खोट्याचे खोटे (आहाचाचे आहाच) असतात. म्हणजे दार्शनिक पातळीवर खोट्या परंतु या 'खोट्याच्या खोट्या' म्हणजे लौकिक पातळीवर त्या ख-या असतात. असे असले तरी सगुण मूर्तीमुळेच अंतिमतः निर्गुण परब्रह्माचे ज्ञान (साक्षात्कार) होत असते. म्हणून देव आहे असे सांगत जावे, परंतु तो नाही (परब्रह्म आहे) याचा मनोमन साक्षात्कार घ्यावा, असे तुकोबा म्हणतात.

आता या अभंगाबद्दल नेमाड्यांचे म्हणणे विचारात घेऊ. द्वैत आणि अद्वैत, सगुण आणि निर्गुण, सुष्ट आणि दुष्ट किंवा या प्रकारचा काथ्याकूट तुकोबांची केला नाही; एवढेच नव्हे, तर काही ठिकाणी तुकोबांचे निरीश्वरवादी चिंतनही आढळते. तुकोबांच्या निरीश्वरवादी चिंतनाचे उदाहरण म्हणून ते 'आहे ऐसा देव। वदवावी वाणी। नाही ऐसा मनी। अनुभववावा।।' या दोन ओळी उद्धृत करतात. (पहा 'तुकाराम' ७६-७७)

तुकोबा अद्वैती असल्यामुळे त्यांनी केवळ अद्वैताचीच मांडणी आपल्या अभंगांतून केली. पण सगुण-निर्गुण-भेदावर मात्र त्यांनी लिहिले. कारण एकीकडे सगुण मूर्तीची उपासना करायची आणि दुसरीकडे निर्गुण परब्रह्म मानायचे, यात सकृद्दर्शनी विसंगती जाणवत असल्यामुळे भक्तांसाठी सगुण-निर्गुण भेद हे एक अवघड कोडे बनले आहे. म्हणून सगुणनिर्गुणाचा 'काथ्याकूट' प्रत्येक संताला करावा लागला आहे. (पहा : 'तुज सगुण म्हणों कीं निर्गुण रे'–ज्ञानेश्वर) तो तुकोबांनी नुसताच केला नाही तर अतिशय तर्कशुद्धतेने केला आहे. आपल्या एका





अभंगात ते म्हणतात – 'सगुण निर्गुण जयाचीं हीं अंगे। तोचि आम्हांसंगे क्रीडा करी।' (सर. गा. अ. क्र. २९५) 'आहे ऐसा देव।' हा अभंग निरीश्वरवादी चिंतनाचा कसा, हे नेमाडे स्पष्ट करीत नाहीत. दुसरे म्हणजे या अभंगाच्या फक्त दोनच ओळी ते उद्‌धृत करतात आणि या अभंगाच्या उर्वरित ओळींशी या दोन ओळींचे असलेले नाते लक्षात घेत नाहीत, हे या अभंगाच्या वर केलेल्या चर्चेवरून लक्षात येईलच. तुकोबा निरीश्वरवादी चिंतन करीत होते असे म्हणणे म्हणजे, स्वतःच्या संसारावर निखारे ठेवून त्यांनी सायुज्यता प्राप्त होईपर्यंत 'देवा'ची केलेली भक्ती फोल होती, असे सूचित करण्यासारखे आहे. हे तुकोबांच्या भक्तिपूर्ण जीवनावर अन्याय करणारे आहे.

तुकोबा-ज्ञानेश्वरपुरस्कृत प्रत्यभिज्ञावादाचा किती सुसंगतपणे स्वीकार करतात, हे त्यांच्या अनेक अभंगांतून दिसून येते. त्यांच्या परब्रह्मसाक्षात्कारासंबंधीच्या पुढील अभंगातून त्यांची प्रत्याभिज्ञावादी भूमिका सूचित झाली आहे. तुकोबा म्हणतात : 'रक्त श्वेत कृष्ण पीत प्रभा भिन्न। चिन्मय अंजन सुदलें डोळां।। तेणे अंजनगुणें दिव्यदृष्टि जाली। कल्पना निवाली द्वैताद्वैत। देशकालवस्तुभेद मावळला। आत्मा निर्वाळला विश्वाकार।। न जाला प्रपंच आहे परब्रह्म। अहंसोहं ब्रह्म आकळलें। तत्त्वमसि विद्या ब्रह्मानंद सांग। तें चि जाला अंगें तुका आतां।। (सर. गा. अ. क्र. ४३१३) माझ्या डोळ्यांत '(चिन्मय)' (चैतन्यमय परब्रह्माचे) अंजन घातल्यामुळे आणि मला या अंजनामुळे दिव्यदृष्टी प्राप्त झाल्यामुळे मला आता वेगवेगळ्या रंगांच्या प्रभा-रूपगुणयुक्त भिन्नभिन्न वस्तू दिसत नाहीत. माझी द्वैत-अद्वैताची कल्पना नष्ट झाली. या जगाला पहाताना जाणवणारा देश, काल, वस्तू असा लौकिक भेदही आता नाहीसा झाला आहे. आता आत्म्याला विश्वाकारत्व प्राप्त झाले असून नामरूपगुणांनी युक्त असा प्रपंच नसून केवळ परब्रह्म आहे हे आणि मला मी आणि हे विश्व दोन्हींचे ब्रह्मरूपत्व कळले आहे. मी परब्रह्म आहे. याच्या ज्ञानाने मला ब्रह्मानंद प्राप्त झाला; आता तुका परब्रह्मरूप झाला आहे, असे तुकोबा या अभंगात म्हणतात. तुकोबांचा हा अभंग त्यांना झालेला साक्षात्कार व्यक्त करणारा असून यातील 'आत्मा निर्वाळला विश्वाकार' हे शब्द प्रत्यभिज्ञावाद सूचित करणारे आहेत. 'विश्वीं विश्वंभर। बोले वेदांताचे सार।। जगी जगदीश। शास्त्रें वदती सावकाश।।' (सरकारी गाथा अ. क्र. ३७४७) या अभंगातही प्रत्यभिज्ञावाद व्यक्त झाला आहे. प्रत्यभिज्ञावादी भूमिका आणि साक्षात्काराचा आलेला अनुभव या संदर्भात तुकोबांचा 'अंतरीची ज्योती प्रकाशली दीप्ति' (सरकारी गाथा अ. क्र. २८४७) हा अभंगही उल्लेखिता येईल. तुकोबांनी 'अणुरणीया थोकडा' (स. गा. अ. क्र. ९९३), 'स्थिरावली वृत्ति' (स. गा. अ. क्र. ४१५९), 'नभोमय झाले जळ' (स. गा. अ. क्र. २५८७) अशा अनेक अभंगांतून साक्षात्काराचा अनुभव साकारला आहे. थोडक्यात, १) तुकारामाच्या विचारसरणीतील परस्परविरोध आणि सातत्याचा अभाव त्यामुळे तुकारामाची तत्त्वज्ञानात्मक बैठक सुसूत्रपणे मांडण्यातील अशक्यता, २) तुकारामाला द्वैत आणि अद्वैत, सगुण आणि निर्गुण, इत्यादिकांच्या काथ्याकुटात रस नसणे, ३) तुकारामांचे निरीश्वरवादी चिंतन, ही नेमाड्यांची मते तुकोबांच्या अभंगांबाबत टिकणारी नाहीत. महाकवी असलेले तुकाराम 'तात्त्विक काथ्याकूट' न करता आपल्या दार्शनिक भूमिकेची नीट मांडणी करतात आणि याच दार्शनिक भूमिकेतून ते आध्यात्मिक अनुभवही घेतात.

वारकरी हा वैदिक पंथ असल्यामुळे त्याला वेद प्रमाण आहेत. ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीचा प्रारंभच वेदाचा प्रतिपाद्य विषय असलेल्या आत्मरूप ॐकाराच्या वंदनाने केला आहे. तुकोबांनाही वेद प्रमाण वाटतात. आपण वेदच अनुभवतो आहोत, हे तुकोबांनी अतिशय तर्कशुद्धपणे व्यक्त केले आहे. ब्रह्मज्ञान देणे, मोक्षमार्ग दाखवणे हे वेदांचे उद्दिष्ट आहे आणि भक्तीचे उद्दिष्टही ब्रह्मज्ञान आणि मोक्ष यांची प्राप्ती हेच आहे; किंबहुना वेदांचा अभ्यास करणारे वेदांचे हे उद्दिष्ट केवळ जाणून घेतात; याउलट, भक्त परब्रह्माचा प्रत्यक्ष साक्षात्कार घेऊन आणि जीवन्मुक्त होऊन या उद्दिष्टाचा प्रत्यक्ष अनुभव घेतात. म्हणून वेद जाणून घेणा-यापेक्षा वेदाचाच प्रत्यक्ष अनुभव घेणा-या भक्तांनाच वेदांचा खरा अर्थ कळला आहे, असे आत्मविश्वासपूर्वक उद्‌गार तुकोबा काढतात. (पहा : 'वेदांचा तो अर्थ'-सर. गा. अ. क्र. २२६६) संस्कृतही

न येणा-या तुकोबांनी वेदांचा अर्थ आम्हालाच (म्हणजे वैष्णवांना) कळतो, असे आत्मविश्वासपूर्वक उद्गार काढणारे अभंग लिहावेत, हे त्या काळातल्या वेदांची मिरासदारी मिरवणा-या ब्राह्मणांना धर्मद्रोहाचे वाटले आणि त्यांनी तुकोबांना त्यांच्या अभंगांच्या वह्या इंद्रायणीत बुडवण्याची शिक्षा दिली, ही घटना सर्वज्ञात आहे.

आता आपण तुकोबांची सामाजिक भूमिका विचारात घेऊन तुकोबांच्या विद्रोहाचा विचार करू. तुकारामांची सामाजिक भूमिका वारकरी परंपरेतली असून ती तत्कालीन धर्मकल्पनांना अनुसरणारी आहे. ती वारकरी परंपरा नाकारून कुठलाही वेगळा विचार मांडत नाही. चातुर्वर्ण्य आणि जातिसंस्था वारकरी पंथालाही मान्य आहेत. सर्व प्रकारच्या वैष्णवी पंथांना प्रमाण असलेल्या भगवद्‌गगीतेत 'चातुर्वर्ण्य मीच गुणकर्मविभागानुसार निर्माण केले आहे', (चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः। तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम्।। –भगवद्‌गीता अ. ४, श्लोक १३) असे उद्‌गार भगवंतांच्या तोंडी घातले असल्यामुळे या वचनाच्या विरोधात कुठलाही वैष्णव संत जात नाही. तुकोबाही याला अपवाद नाहीत. त्यातही तुकोबा या श्लोकावरचे ज्ञानेश्वरांचे भाष्य अनुसरतात. ज्ञानेश्वर म्हणतात : हे वर्णविभाग माझ्यामुळे जरी निर्माण झाले असले, तरी ते मी केले नाहीत हे ज्याने लक्षात घेतले, तो कर्मापासून मुक्त झाला; हे मनुष्यविश्व जरी एक असले, तरी त्याची चार वर्णांत गुणकर्मांमुळे सहजच अशी विभागणी केली. (ज्ञानेश्वरी अ. ४ ओ. ७६ ते ७९) ज्ञानेश्वरांचा भर 'गुणकर्मा'वर आहे. गुणकर्माचे दायित्व ईश्वराकडे नसून ते माणसाकडे आहे. या गुणकर्मांमुळे तो परमात्माशी जवळ-दूरचे नाते जोडीत असतो. आध्यात्मिक उद्दिष्टांतून काही नैतिक गुण जर व्यक्तीने संपादन केले आणि त्याप्रमाणे जर त्याने कर्म केले, तर तो परमात्म्याच्या नजीक येतो आणि अंतिमतः परमात्मरूपच होऊन जातो. तसे जर त्याने केले नाही, तर तो परमात्म्यापासून दुरावतो आणि जन्ममृत्यूच्या व कर्माच्या फे-यात अडकतो. या अर्थाने हे वर्णविभाग परमेश्वराने केले नसून ते परमेश्वरामुळे निर्माण झाले आहेत, असे ज्ञानेश्वर म्हणतात. गुणकर्माची निवड व्यक्तीच्या हातात असते असे म्हणणे म्हणजे व्यक्तीचे निवडीचे स्वातंत्र्य मानणे होय. ज्ञानेश्वरांचे वेगळेपण हे की, ते निवडीचे स्वातंत्र्य मानतात. दुसरे म्हणजे मुळात मनुष्यविश्व एकच आहे, हेही ते मानतात. व्यक्तीच्या गुणकर्माच्या चांगलेपणाला अनुसरून त्याला भावी जन्मात वर्ण प्राप्त होईल, हा कर्मविपाकाचा सिद्धान्त होय. त्याला विशिष्ट वर्णात मिळणारा जन्मही त्याच्या आधीच्या जन्मात केलेल्या कर्माचेच फळ असते. खालच्या मानल्या गेलेल्या वर्णातल्या व्यक्तीने जर चांगले कर्म केले, तर त्याला पुढचा जन्म वरच्या मानल्या गेलेल्या वर्णात मिळेल किंवा त्याची गुणकर्मे जर आध्यात्किक दृष्ट्या अतिशय पवित्र आणि शुद्ध असतील, तर त्याला मोक्षही प्राप्त होऊ शकेल. तुकोबांना हा कर्मविपाकाचा सिद्धान्त मान्य आहे. वर्णव्यवस्था वेदोक्त आहे, अशी तुकोबांची श्रद्धा आहे. ते म्हणतात : 'वेदविहित तुम्ही आइका हो कर्मे। बोलतों तीं वर्मे संतापुढें।। चारी वर्ण जाले एकाचिये अंगीं। पापपुण्य भागीं विभागिलें।।...आंबे बोरी वडे बाभुळा चंदन। गुणागुणें भिन्न अग्नि एक।। तुका म्हणे मन उन्मन जों होय। तोंवरि ही सोय। विधि पाळी।।' (सर. गा. अ. क्र. १४७२) अग्नी जसा वेगवेगळया जातींच्या झाडांना जाळून एकच बनवतो, तसेच भक्तिमार्ग ('अग्नी') वेगवेगळ्या जातींच्या भक्तांना एकच–म्हणजे जातिनिरपेक्ष-- केवळ 'भक्त'च बनवतो. व्यक्तीचे मन उन्मन होईपर्यंतच जातीची सोय अस्तित्वात असते, असे तुकोबा येथे म्हणत आहेत. म्हणून अंत्यज म्हणून जन्मलेल्याचे गुणकर्म जर नैतिक दृष्ट्या अतिशय शुद्ध असतील आणि तो जर परमात्म्याची भक्ती करीत असेल, तर तुकोबांना तो श्रेष्ठ वर्णाचा आणि ब्राह्मणाइतकाच पवित्र वाटतो. 'अभक्त ब्राह्मण। जळो त्याचें तोंड। काय त्यासी रांड प्रसवली।। वैष्णव चांभार धन्य त्याची माता। शुद्ध उभयंता कुळयाती।। ऐसा हा निवाडा झालासे पुराणीं। नव्हे माझी वाणी पदरींची।।, (सरकारी गाथा अ. क्र. १३१९, नेमाडेसंपादित तुकारामगाथा अ. क्र. २०२) आणखी एका अभंगात ते म्हणतात : 'ब्राह्मण तो याती अंत्यज असतां। मानाव तत्वता निश्चयेसी। रामकृष्णनामे उच्चारी सरळें। आठवी सांवळे रूप मनीं।। शांति क्षमा दया अलंकार अंगीं। अभंग प्रसंगी धैर्यवंत।। तुका म्हणे गेल्या षडऊर्मी अंगें। सांडुनियां मग ब्रह्मचि तो।।' (सर. गा. अ. १२३५)

अनुक्रमणिका

अंत्यजाने जर उत्तम गुण धारण करून भक्ती केली तर त्याची जात ब्राह्मणच होते. पूर्वजन्मी पवित्र कर्मे केल्यामुळे जो सध्या ब्राह्मण वर्गात जन्मलेला आहे, त्याचे जर या जन्मातले गुणकर्म अनैतिक, अपवित्र असतील तर तो ब्राह्मण असूनही निषिद्ध वर्णाचाच असतो, असे तुकोबांना वाटते. म्हणजे प्रत्यक्ष लौकिक व्यवहारात तो जरी ब्राह्मण मानला जात असला आणि त्याला ब्राह्मणाचे अधिकार दिले गेले असले, तरी अध्यात्माच्या संदर्भात मात्र तो 'ब्राह्मण' ठरत नाही. तुकोबा 'अद्वैती' होते याच्या आधारे नेमाड्यांनी तुकोबांबद्दल काढलेले पुढील उद्‌गार 'जुनाट काळापासून चालत आलेल्या जातिप्रथेमुळे निर्माण झालेल्या सामाजिक विषमतेचे मूळही या द्वैतातच आहे, हे ध्यानात आल्यामुळे तुकारामाने जातिप्रथा आणि तिच्यातून निर्माण झालेल्या सर्व दुष्ट प्रवृत्तींवर प्रखर हल्ला चढवला.' ('तुकाराम'-८२) स्वीकारता येत नाहीत. दुसरे असे की, जातिप्रथेवर तुकोबांनी चढवलेल्या हल्ल्याचे एकही उदाहरण नेमाडे देत नाहीत.

सर्व जाती या चार वर्णांत विभागलेल्या आहेत. प्रत्येक जातीला तिची लौकिक कर्मे करावयाची आहेत. तसेच प्रत्येक जातीतल्या व्यक्तीला त्याचे कुलधर्मही पाळावयाचे आहेत, असे तुकोबाचे म्हणणे आहे. म्हणून लौकिक जीवनात संत सेना हा न्हावी, संत गोरोबा हे कुंभार, पण पंढरीच्या वाळवंटात मात्र सर्वजण वर्णजाति-अभिमान विसरलेले आणि परस्परांना लोटांगण घालणारे केवळ विठोबाचे भक्त. तुकोबा म्हणतात : 'खेळ मांडियला वाळवंटीं घाईं। नाचती वैष्णव भाई रे। क्रोध अभिमान केला पावटणी। एक एका लागतील पायीं रे। ...वर्णाभिमान विसरली याति। एकएकां लोटांगणीं जाती।।' (सर. गा. अ. क्र. १८९) तुकोबांना कुलधर्मपालन अतिशय महत्त्वाचे वाटते. कुलधर्मात जातीची चालत आलेली लौकिक कर्मे, जातीशी संलग्न असलेला व्यवसाय यांचा तर समावेश आहेच; पण कुटुंबात चालत आलेली धार्मिक कर्मेही समाविष्ट आहेत. जातीशी संलग्न असलेला व्यवसाय निष्ठेने करणे हे समाजाच्या आर्थिक आरोग्यासाठी आवश्यक होते. वारकरी संत सेना न्हाव्यांनी म्हटले आहे, की 'न्हावीयाचे वंशीं। जन्म दिला ऋषीकेशी। प्रतिपाळावें धर्मासी। व्यवहारासी न सांडी। ऐका स्वधर्मविचार। धंदा करी दोन प्रहर। सांगितले साचार। पुराणांतरीं ऐसें हें। करूनिया स्नान। मुखीं जपे नारायण। मागुती न जाण। शिवूं नये धोकटी। ऐसे जे कां न मानिती। ते जातील नरकाप्रती। सकळ पूर्वज बुडविती। शास्त्रसंमती ऐसी हे। शिरीं पाळावें आज्ञेसी। शरण जावे विठोबासी। सेना म्हणे त्यासी। ऋषीकेशी सांभाळी।।' (सकळसंत गाथा, खंड पहिला : सेना न्हावी, अ. क्र. ४१) ज्या जातीत व्यक्ती जन्मते त्या जातीचा परंपरागत धंदा तिने केला पाहिजे, असे वारकरी पंथाचे सांगणे आहे. म्हणून सेना न्हावी फक्त दिवसाचे दोन प्रहरच धंदा करतात आणि दिवसाचा उर्वरित काळ विठ्ठलाच्या आराधनेत घालवतात. या पंथाला समाजाच्या आर्थिक स्वास्थ्याची चिंता आहे. जात ही जशी सामाजिक संस्था होती, तशीच ती आर्थिक उत्पादनाची व्यवस्थाही होती. जोपर्यंत पर्यायी आर्थिक उत्पादनव्यवस्था अस्तित्वात येत नाही तोपर्यंत वर्णाश्रमधर्म, जातिव्यवस्था टिकवणे भाग होते. वारकरीपंथाने हाच विचार केलेला आहे. म्हणून तुकोबा म्हणतात : 'वर्णाश्रम करिसी चोख। तरि तूं पावसी उत्तम लोक।। तुजला तें नाहीं ठावें। जेणें अंगें चि ब्रह्म व्हावें।' (सर. गा. अ. क्र. ७८२) स्वतःच ब्रह्म होण्याचा मार्ग जरी माहीत नसला, तरी केवळ वर्णाश्रम चोखपणे केले तरी माणसाला, मुक्ती जरी नसली तरी, 'उत्तम लोक' (स्वर्ग) प्राप्त होतो, असे तुकोबा म्हणतात. तेव्हा प्रत्येकाने आपापल्या जातीचे व्यवसाय निष्ठेने करावेत. ब्राह्मण वर्णातील व्यक्तीने आपले जीवन ब्रह्मविद्या मिळवण्यात आणि ब्राह्मण जातीला सांगितली गेलेली विहीत कर्मे करण्यात घालवावीत. पण तसे ते घालवीत नाहीत. ते अविंधाच्या मुदपाकखान्यात तेलातुपाचा हिशोब करीत बसतात आणि चुकल्यावर त्यांचा मारही खातात. (पहा : सर. गा. अ. क्र. २६७) तुकोबांच्या दृष्टीने वेद हे अध्यात्माचे पायाभूत ग्रंथ आहेत. त्यांच्या पठणाचा अधिकार फक्त ब्राह्मणांनाच आहे. तेव्हा वेदादी आध्यात्मिक ग्रंथ त्यांनी अभ्यासावेत आणि समाजाला आध्यात्मिक मार्गदर्शन करावे. पण ब्राह्मणांनी 'सांडिले आचार' त्यांचे 'जिणे' आता 'तेलतुपावरी' झाले आहे. ब्राह्मणांचे जातिवर्णादेशित कर्मे न करणे, त्यांचे

आचारभ्रष्टत्व हे तुकोबांच्या ब्राह्मणांवरील रागाचे एक कारण आहे. 'वर्णाश्रम करिसी चोख। तरि तूं पावसी उत्तम लोक।।' या त्यांच्या भूमिकेतूनच हा राग निर्माण झाला आहे.

कुलधर्मपालनाला तुकोबांनी महत्त्व दिले आहे. ते म्हणतात : 'कुळधर्म ज्ञान कुळधर्म साधन। कुळधर्मे निधान हातीं चढे।। कुळधर्मे गति। कुळधर्मे विश्रांति पाववील।। कुळधर्मे दया कुळधर्मे उपकार। कुळधर्म सार साधनांचे।। कुळधर्मे महत्त्व कुळधर्मे मान। कुळधर्म पावन परलोकींचे। तुका म्हणे कुळधर्म दावी देवीं देव। यथाविध भाव जरीं होय।।' (सरकारी गाथा. अ. क्र. १०२६) प्रत्येकाने 'यथाविध भाव' बाळगून आपला कुळधर्म पाळला तर शेवटी परलोकप्राप्ती (स्वर्गप्राप्ती) होते, अशी तुकोबांची श्रद्धा आहे. मोक्ष जर हवा असेल तर मात्र आध्यात्मिक दृष्ट्या नैतिक गुण मिळवून त्याप्रमाणे आचरण करीत भक्ती करणे आवश्यक असते. पण हे प्रत्येकाला जमेलच असे नाही. म्हणून त्याने कुळधर्म जरी पाळले तरी पुरेसे ठरते. प्रत्येक कुळाच्या आराध्यदेवता वेगवेगळ्या असतात. त्यांचे पूजन करणे हाच कुळधर्म असतो. प्रत्येकाने आपापल्या कुलदेवता आराधाव्या असे तुकोबा म्हणतात याचे कारण वारकरी पंथ हा अन्य देवतांच्या आराधनेबद्दल उदार आहे.

वर्ण-जाती या परमेश्वरामुळे झाल्या आहेत (त्या परमेश्वराने केल्या नाहीत.); लौकिक व्यवहार हे वर्णानुसार आणि जातीनुसार झाले पाहिजेत; प्रत्येकाने आपल्या जातीचे आणि कुळाचे आचार पाळले पाहिजेत; विठ्ठलाची भक्ती करणे उचित जरी असले, तरी आपल्या कुळाच्या अन्य देवतांना पुजायला हरकत नाही, कारण असे पूजन शेवटी विठ्ठलाच्या चरणी रुजू होते; भक्ताला भक्त म्हणून जात-वर्ण नाही, सर्वच भक्त हे वर्णजातिनिरपेक्ष असून ते समान आहेत; म्हणून भक्तांच्या मेळाव्यात सर्वजण समान असून ते एकमेकांना वंदनीय आहेत, अशी वारकरी पंथाची म्हणजेच तुकोबांची भूमिका आहे. ज्ञानेश्वरांनीही हेच म्हटले आहे. एका अभंगात ते म्हणतात 'यातिकुळ माझें गेलें हारपोनी। श्रीरंगावाचुनी आनु नेणें।।' (सार्थ श्री ज्ञानदेव गाथा, संपा. प्र. न. जोशी, अ. क्र. २८३) येथे अन्य पंथांपेक्षा वारकरी पंथाची भूमिका एकाच बाबतीत वेगळी आहे. ती म्हणजे आध्यात्मिक क्षेत्रात वारकरीपंथ जात-वर्ण पाळत नाही; तो आध्यात्मिक समतेचे पालन करणारा पंथ आहे. अन्य बहुतेक सर्वच पंथ आध्यात्मिक क्षेत्रातही जात-वर्ण पाळतात. गुरू होण्याचा अधिकार फक्त ब्राह्मणांनाच आहे, असे मानतात. वारकरी पंथाने मर्यादित प्रमाणात केलेली ही क्रांती मध्ययुगीन सामाजिक परिस्थितीच्या संदर्भात महत्त्वाचीच मानली पाहिजे.

आध्यात्मिक क्षेत्रात भक्ती ही पायाभूत आणि आवश्यक गोष्ट आहे; कर्म, योग किंवा ज्ञान यांपैकी साधकाने कोणताही मार्ग जरी अवलंबिला तरी त्यात भक्तीची भावना असलीच पाहिजे; भक्तीची ही भावना जशी सगुण, साकार मूर्तीबद्दल असते तशीच ती निर्गुण, निराकार परब्रह्माबद्दलही असते; भक्तीची भावना नसेल तर कोणताच मार्ग फलद्रुप होत नसतो, अशी तुकोबांची धारणा आहे. सर्वच मुक्तिमार्गांत भक्तीला पायाभूत स्थान देणारे तुकोबा हे एकमेव संत आहेत. ते ब्राह्मणांना उद्देशून म्हणतात : 'नामें स्नानसंध्या केलें क्रियाकर्म। त्याचा भवश्रम निवारला।।' नामासह क्रियाकर्म करण्याशिवाय जर अन्य प्रकारे खटपट केली तर त्याचा 'वर्मावीण' (भक्तीवीण) केवळ बोभाट होतो. (सर. गा. अ. क्र. २०१२) आणखी एका अभंगात ते ब्राह्मणांना उद्देशून म्हणतात 'काय बा करिसी पुस्तकांची मोट। घोकिता हृदयस्फोट हाता नये।...' काय बा करिसी ज्ञानाचिया गोष्टी। करणी नाहीं पोटीं बोलण्याची।। (सर. गा. अ. क्र. ४३३२). येथे 'हृदयस्फोट' हा भक्तिभावनेचा स्फोट आहे. तसेच नुसत्या ज्ञानाच्या गोष्टी करून उपयोगाचे नाही; त्याप्रमाणे करणी करण्याची बुद्धी आपल्या पोटीं असायला हवी, असे तुकोबा म्हणत आहेत. आणखी एका अभंगात ते ब्राह्मणांना उद्देशून म्हणतात : 'नामें करा नित्य भजन भोजन। ब्रह्मकर्म ध्यान याचे पायी।।' (सर. गा. अ. क्र. ४३७९)

साधकाने भोगांचा त्याग केला पाहिजे आणि षड्रिपूंवर विजय मिळवला पाहिजे, याबद्दल तुकोबा अतिशय आग्रही आहेत. 'भोगावरि आम्ही घातला पाषाण।', (सर. गा. अ. क्र. ८५६), 'कामक्रोध आम्हीं वाहिले विठ्ठलीं।', 'रिद्धिसिद्धि सुखें हाणितल्या लाता।'

अनुक्रमणिका

(सर. गा. अ. क्र. १६३०) ही तुकोबांची वचने हेच दर्शवितात. म्हणूनच ज्या देवांना 'भोग' लागतो ते देव आणि ज्यात 'भोग' हेच विधी आहेत अशा पंथांना त्यांनी कठोरपणे विरोध केला आहे. त्यांचा अशा देवांबद्दलचा पुढील अभंग पहा : '...रंडी चंडी शक्ती। मद्यमांसातें भक्षिती ।। बहिरव खंडेराव। रोटीसुटीसाठी देव। गणोबा विक्राळ। लाडूमोदकांचा काळ।। मुंज्या म्हैसासुरें। हें तों कोण लेखी पोरे। वेताळें फेताळें। जळो त्यांचे तोंड काळे।। तुका म्हणे चित्ती। धरा रखुमाईचा पती।।' (सर. गा. अ. क्र. २३८४) ज्या देवता 'आपुल्या पोटा'साठी रडतात, 'शितें अवदान' मागतात, त्या देवता पुजू नका, असे तुकोबांचे म्हणणे आहे. (पहा : सर. गा. अ. क्र. ६२१) हिंदू परंपरेत धाक दाखवणा-या, सूड घेणा-या, कृपा करण्यासाठी कसला तरी भोग मागणा-या अशा अनेक देवता आहेत आणि अशा देवतांची सकामोपासना केली जाते. तुकोबांना अशा देवता आणि त्यांची सकामोपासना मान्य नाही. भोगालाच विधी बनवणा-या पंथांबद्दल तुकोबा म्हणतात 'गुरुमार्गामुळे भ्रष्ट सर्वकाळ। म्हणती याती कुळ नाहीं ब्रह्मीं।।... नसता करुनी होम खाती एके ठायीं। म्हणती पाप नाहीं मोक्ष येणें।। इंद्रियांचे पेठे भला कौल देती। मर्यादा जकाती माफ केली।। नाही शास्त्राधार पात्रापात्र नेणे। उपदेशून घेणें द्रव्य कांहीं।।' (सर. गा. अ. क्र. २९७३) जे पंथ याती-कुळ नाही असे म्हणतात आणि एके ठायी खातात ते पंथ तुकोबांना मान्य नाहीत. येथेही तुकोबा जात-कूळ आणि भोजन यांबद्दलचे जातिनिर्बंध पाळले पाहिजेत, या मताचे दिसतात.

तुकोबांनी कलियुगावर काही अभंग लिहिले आहेत. त्यांत त्यांनी जातपात, जातीमधील भोजननिर्बंध न पाळणा-यांची निंदा केली आहे. तुकोबा म्हणतात : 'ऐका कलीचें हें फळ। पुढें होइल ब्रह्मगोळ। चारी वर्ण अठरा जाती। भोजन करिती एका पंक्ती। पूजिती असुरा रांडा। मद्य प्राशतिल पेंढा। वाम कवळ मार्जन। जन जाईल अधःपतन। तुका हरिभक्ति करी। शक्ति पाणी वाहे घरीं।। (सर. गाथा. अ. २९७२) चार वर्ण-अठरा जातींचे एकाच पंक्तीत भोजन करणे तुकोबांना 'ब्रह्मघोळ' वाटतो. कलियुगात लोक आचारभ्रष्ट होतील, हे संतांनीच सांगून ठेवले आहे. (पहा : सर. गा. अ. क्र. ९०४) म्हणून कलियुगातला भ्रष्टाचार नष्ट करून पुन्हा समाज सत्ययुगात नेणे, हे संतांचेच काम आहे, असे तुकोबांना वाटते. म्हणून ते म्हणतात : 'आम्हीं वैकुंठवासी। आलों या चि कारणसी। बोलिले जे ऋषी। साच भावें वर्तावया।।...' अर्थे लोपलीं पुराणें। नाश केला शब्दज्ञानें। विषयलोभी मन। साधनें बुडविली।। (सर. गा. आ. क्र. ५२०)

तुकोबांच्या अभंगांतून प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे व्यक्त झालेली त्यांची भूमिका थोडक्यात पुढीलप्रकारे सांगता येईल. मोक्षप्राप्ती हे मानवी जीवनाचे अंतिम उद्दिष्ट आहे. मोक्षप्राप्तीसाठी माणसाला नैतिक आचरणासह मोक्षमार्गांपैकी एकाचा स्वीकार करावा लागतो. परंतु माणसाने कुठलाही मोक्षमार्ग निवडला, तरी त्या मार्गाला आध्यात्मिक क्षेत्रातील नैतिक आचरण आणि आराध्य देवतेबद्दची भक्तिभावना या दोन गोष्टींची आवश्यकता असते. नैतिक आचरण व भक्ती यांसह कुठल्याही एका मोक्षमार्गाची निवड करण्याचा पर्याय तुकोबांनी दिला असला, तरी त्यांना भक्तिमार्ग सोपा व सहजाचरणीय म्हणून स्वीकारार्ह वाटतो. तुकोबा हे प्रखर आणि कठोर नीतिवादी आहेत. नैतिक आचरणाबद्दल त्यांनी कसलीही तडजोड केलेली नाही. सभोवताली सुरू असलेला नैतिक आणि धार्मिक भ्रष्टाचार त्यांना सहन होत नव्हता. हा भ्रष्टाचार नाहीसा करून समाजाला त्याची शुद्ध अशी पूर्वावस्था प्राप्त करून दिली पाहिजे, समाजाला 'कलियुगा'कडून 'सत्ययुगा'कडे नेले पाहिजे, असे त्यांना वाटत होते. वर्णव्यवस्थेने समाजाच्या आध्यात्मिक नेतृत्वाची जबाबदारी ब्राह्मणांकडे सोपवली आहे. ही जबाबदारी पार पाडण्यासाठी कठोर नैतिक आचरणाची आणि परमात्म्याबद्दल भक्तीच्या भावनेची गरज असते. पण या दोन्ही गोष्टींची वानवा ब्राह्मणजातीत आहे. ब्राह्मण नेमलेले कर्तव्य टाळणारे आणि सर्व समाजात अधिक भ्रष्ट झाले आहेत. तेव्हा त्यांना त्यांच्या भ्रष्टतेची आणि कर्तव्यविन्मुखतेची जाणीव करून द्यावी, म्हणून त्यांनी ब्राह्मणांवर कठोरपणे कोरडे ओढले आहेत. समाजाची जातिभेदातीत समतावादी पुनर्रचना करणे हा तुकोबांचा हेतू नव्हता. समाजाची जातिनिहाय विषम

रचना ही माणसांनी आपल्या कर्माने घडवून आणली आहे. व्यक्तीचा नीच जन्म हे त्याच्या कर्माचे फल आहे आणि प्राप्त जातीत जगणे हे केलेल्या कर्माचे फळ भोगणे आहे. ही अवस्था अटळ असते. परंतु व्यक्ती आपल्या शुद्ध कर्माने समाजातील आपले स्थान बदलवू शकते. शुद्ध कर्मासह भक्ती करणा-यांना आध्यात्मिक क्षेत्रात जाति-वर्णाचे बंधन नसत. तेथे सर्वजण समानच असतात. भगवंताने समाजाची घालून दिलेली वर्णजातिव्यवस्थाच तुकोबांना तिच्या निर्दोष स्वरूपात प्रस्थापित करायची होती. त्यांना अपेक्षित असलेल्या या व्यवस्थेत प्रत्येक जातीच्या व्यक्तीने आपली जाति-कुल-निहाय कर्मे प्रामाणिकपणे आचरणात आणणे गृहीत होते. नीति-आचार-भ्रष्ट झालेल्या प्रस्थापित समाजाला त्यांचा नकार होता आणि त्याविरुद्ध ते विद्रोहाची भावना प्रकट करीत होते. तुकोबांच्या विद्रोहाचे स्वरूप या प्रकारचे आहे.

भालचंद्र नेमाडे यांनी तुकोबांनी जातिव्यवस्था नाकारल्याचे उदाहरण म्हणून त्यांचा 'महारासी शिवे। कोपे ब्राह्मण तो नव्हे।। तया प्रायश्चित्त काही। देहत्याग करिता नाही।' (सर. गा. अ. क्र. ५५) या अभंगाच्या या चार ओळी दिल्या आहेत. (पहा भालचंद्र नेमाडे : टीकास्वयंवर, पृ ३९-४०) तुकोबांच्या या ओळींचा अर्थ जरी त्यांनी दिला नसला, तरी 'जो ब्राह्मण महाराला शिवल्यावर कोपतो, तो ब्राह्मणच नव्हे', असा या ओळींचा अर्थ त्यांना अभिप्रेत आहे. म्हणून ब्राह्मणांसह सर्वांनीच अस्पृश्यता पाळू नये, असे तुकोबांना अभिप्रेत होते आणि समतावादी असलेल्या तुकोबांनी जातिव्यवस्था नाकारली होती; असे नेमाड्यांना म्हणावयाचे आहे.

या ओळींचा अर्थ नेमाड्यांना अभिप्रेत असलेला होतो काय? येथे 'शिवे' आणि 'कोपे' या क्रियापदांचा कर्ता 'ब्राह्मण' आहे. "जो ब्राह्मण महाराला शिवतो आणि कोपतो, तो 'ब्राह्मण'च नसतो" असा या ओळींचा अर्थ आहे. येथे ब्राह्मणाचे दोन दुर्गुण सांगितले आहेत : महाराला शिवून जातिव्यवस्था मोडणे, आणि षड्रिपूंपैकी क्रोधाच्या आहारी जाणे. ब्राह्मणवर्णाच्या आचारधर्मात सोवळे पाळण्याला महत्त्व आहे; तसेच आध्यात्मिक साधना करणे हाच ब्राह्मणधर्म असल्यामुळे ब्राह्मण साधकाने क्रोधादी षड्रिपूंचा त्याग करणे आवश्यक आहे. परंतु (कलियुगातील) ब्राह्मण त्यांचा धर्म पाळत नाहीत; म्हणून ते ब्राह्मण नाहीत. आता या अभंगाचा उर्वरित भाग पाहू. 'तया प्रायश्चित्त कांहीं देहत्याग करितां नाहीं।। नातळे चांडाळ। त्याचा अंतरी विटाळ।। ज्याचा संग चित्तीं। तुका म्हणे तो त्या याती।। अशा धर्मकर्तव्यपतित ब्राह्मणाला देहत्यागाचे प्रायश्चित्तही कमीच ठरेल. ज्या गोष्टींना चांडाळ हात लावू शकत नाही-उदा., देवाची मूर्ती, मंदिरात प्रवेश, वेदोच्चार, पूजाअर्चा इ.- त्या धार्मिक, शुद्ध गोष्टींचा जातीने ब्राह्मण असलेल्याच्या अंतरी (हृदयात) विटाळ असतो. म्हणजे ज्याप्रमाणे अशा गोष्टींना चांडाळांना विटाळ होतो, त्याप्रमाणे अशा ब्राह्मणालाही त्याचा विटाळ होतो. जो ब्राह्मण अशा गोष्टींना शिवतही नाही (म्हणजे ब्राह्मण असूनही या गोष्टी करण्याचे टाळतो), त्या ब्राह्मणाचा मनात महाराशी संग असतो. म्हणून तो लौकिक दृष्ट्या जरी ब्राह्मण असला, तरी तो मनाने महारच असतो, असा या अभंगाचा अर्थ आहे. नेमाडे जो अर्थ करतात तो जर स्वीकारायचा असेल, तर 'ज्याचा संग चित्तीं। तुका म्हणे तो ते याती।।' या ओळीचा संबंध नेमाड्यांच्या अर्थाशी लावता येत नाही. महारांना शिवल्यावर जो कोपतो त्याला देहत्यागाचे प्रायश्चित्तही कमीच पडेल असे जर तुकोबांना सांगायचे असते, तर त्यांनी 'नाम न वदे ज्याची वाचा' (सर. गा. अ. क्र. २९८२) आणि 'ब्राह्मण तो नव्हे ऐसी ज्याची बुद्धी' (सर. गा. अ. क्र. १२३४) असे अभंग लिहिलेच नसते. दुसरे असे, की तुकाराम महाराज स्पृश्यास्पृश्यता पाळत नसते, तर त्या काळातल्या ब्राह्मणांसह सर्वच समाजाने त्यांना त्यासाठी वाळीत टाकले असते. तेव्हा तुकोबा समतावादी होते, याचा हा पुरावाही टिकणारा नाही.

या संबंधात त्यांनी दुसरे उदाहरण म्हणून तुकोबांच्या 'वैष्णव चांडाळ धन्य त्याची माता। शुद्ध उभयता कुळयाति।। या ओळी दिल्या असून त्यावर पुढील भाष्य केले आहे – 'जे जे ईश्वराने निर्माण केले आहे ते अशुद्ध असू शकत नाही, असे तुकारामाने आग्रहाने प्रतिपादन केले आहे.' (तुकाराम : पृ. ८३) म्हणजे सर्व माणसे जर परमेश्वराने निर्माण केलेली असतील, तर त्यांच्यात

'शुद्धाशुद्ध' असा भेद करता येणार नाही, असे तुकोबांचे म्हणणे आहे, असे नेमाड्यांना म्हणायचे आहे. या ओळींचा अर्थ करताना नेमाड्यांनी पहिल्या ओळीतला 'वैष्णव' हा शब्द विचारात घेतला नाही. दुसरे म्हणजे हा संपूर्ण अभंग जर लक्षात घेतला तर तुकोबांना असे काहीही म्हणायचे नाही, हे लक्षात येते. (पहा- सर. गा. अ. क्र. १३१९) वस्तुतः या ओळीचा अर्थ पुढीलप्रमाणे आहे – वैष्णव असलेल्या चांडाळाची माता धन्य आहे. (कारण तिने एका वैष्णवाला जन्म दिला आहे.) वैष्णव असलेल्या चांडाळाचे कुळ आणि जात दोन्ही शुद्ध आहेत. (ज्या जातीत आणि कुळात वैष्णव जन्म घेतो, ती जात आणि ते कुळ शुद्ध होऊन गेलेले असते.)

डॉ. भालचंद्र नेमाड्यांनी वारकरी संप्रदाय आणि तुकारामांची तात्त्विक आणि सामाजिक भूमिका यांसंबंधी काढलेले निष्कर्ष इतिहासाच्या कसोटीवर उतरणारे नाहीत. त्यांनी तुकोबांच्या ज्या अभंगांचा आधार घेतलेला आहे, ते अभंग नेमाड्यांना अभिप्रेत असलेला अर्थ सांगत नाहीत. जी सामाजिक मूल्ये आज, आधुनिक काळात आपण प्रमाण मानतो, त्यांचा पुरस्कार तुकोबांनी केला होता, हे मांडण्यासाठी त्यांना मध्ययुगीन इतिहासाची, तुकोबांच्या अभंगांच्या अर्थाची बरीच मोडतोड करावी लागली आहे. वारकरी पंथाने, विशेषतः तुकोबांनी अध्यात्माच्या क्षेत्रात आणि तत्कालीन समाजरचनेत जे नवे घडवले, ते मात्र नेमाड्यांच्या नजरेतून सुटले आहे.

शेवटी आणखी एक मुद्द्दा मांडायचा आहे. नेमाड्यांचे वारकरी संप्रदाय आणि तुकाराम यासंबंधीचे लेखन प्रामुख्याने परभाषकांसाठी इंग्रजीतून झालेले आहे. विशेषतः साहित्य अकादमीसाठी त्यांनी इंग्रजीत लिहिलेली 'तुकाराम' ही पुस्तिका परभाषकांना तुकारामांचा परिचय करून देण्यासाठीच लिहून घेतलेली आहे. ज्या गोष्टी सिद्ध होऊन चुकलेल्या आहेत, त्यांचीच मांडणी परभाषकांसाठी केलेल्या परिचयपर लेखनात असावी. हे लेखन वादग्रस्त ठरू शकणारे नवे सिद्धान्त आणि दृष्टिकोण मांडणारे असू नये. त्यामुळे आपल्या इतिहासाबद्दल आणि वाङ्मयाबद्दल परभाषकांमध्ये चुकीचे समज रूढ होण्याचा धोका असतो. जर एखाद्याला काही नवी भूमिका मांडायची असेल, तर त्याने आपल्याच भाषेत त्या भूमिकेची सविस्तर आणि साधार मांडणी करणारे लेखन करणे उचित असते. मग अशा नव्या सिद्धान्तांची त्या भाषेत चिकित्सा होऊ शकते. डॉ. भालचंद्र नेमाड्यांसारख्या अभ्यासकाकडून याची अपेक्षा आहे.

चोम्स्कीचा वैचारिक प्रवास

अशोक कृष्णाजी जोशी

हयात असलेला सर्वश्रेष्ठ भाषाशास्त्रज्ञ, आजचा सर्वश्रेष्ठ विचारवंत व संवेदनशीलतेचे जागरण करणारा माणूस म्हणून चोम्स्की ओळखला जातो. नव्वदीतही आपले अंगीकृत कार्य यथाशक्ति पार पाडण्याचे काम तो करीत आहे व आजही एम. आय. टी. ही शैक्षणिक संस्था –एक विद्यापीठ– त्याच्या कामाचे मोल जाणून त्याला आपल्या कॅंपसवर सर्व सोयी देत आहे. ज्ञान ही किती महत्त्वाची गोष्ट आहे, ही धारणाच विद्यापीठाच्या या कृतीतून व्यक्त होते.

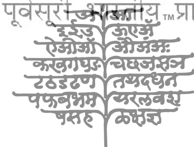
चोम्स्कीचे या जगात सर्व क्षेत्रात वावरणे व प्रत्येक महत्त्वाच्या घटनेवर भाष्य करणे सतत चालू असते. आज पब्लिक इंटलेक्चुअल म्हणून तो प्रसिद्ध आहे. अमेरिकन परराष्ट्र धोरण कुठे चुकते, ते त्याने आजवर अगदी स्पष्टपणे मांडले आहे. अमेरिकन जनमताची सदसद्‌बुद्धीच तो व्यक्त करतो. म्हणजे अमेरिकन शासनावर वेळप्रसंगी तो सर्व प्रसारमाध्यमांतून टीका करतो. अमेरिकन शासनाचा तो मोठाच टीकाकार आहे. एम. आय. टी. विद्यापीठाचे त्याच्या बाबतीतले धोरण विचारस्वातंत्र्याचा पुरस्कारच करणारे आहे.

चोम्स्कीचा जन्म एका सर्वसामान्य पण राजकीय दृष्ट्या जागृत अशा ज्यू कुटुंबात अमेरिकेतल्या फिलाडेल्फियात ७ डिसेंबर १९२८ ला झाला. त्याला चांगले शालेय व विद्यापीठीय शिक्षण मिळाले. वाचनाची तर त्याला गोडीच होती. १९५१ ते १९५५ ही वर्षे त्याने पेनसिल्वानिया विद्यापीठात शिकवले. नंतर तो एम. आय. टी. विद्यापीठात शिकवू लागला व तिथेच आजवर तो मानद प्रोफेसर म्हणून कार्यरत आहे.

तो भाषाशास्त्राला नवे वळण देणारा विद्वान म्हणून जसा प्रसिद्ध आहे, तसाच एक मोठा तत्त्वज्ञ, तर्कशास्त्री, राजकीय विश्लेषक, सामाजिक न्यायासाठी झगडणारा अग्रणी म्हणूनही नावाजला गेला आहे. जनरेटिव भाषाशास्त्र निर्माण करून त्याने १९५० च्या दशकात प्रचलित असलेल्या रचनावादी, वर्णनात्मक या वर्तनवादाला जवळ असणा-या भाषाशास्त्रापेक्षा माणसाच्या जन्मदत्त मानसिक शक्तीवर आधारलेले मेंटॅलिस्टिक – मनवादी – भाषाशास्त्र निर्माण केले. जनरेटिव व्याकरण त्याने सुरू केले. वैश्विक व्याकरणाचा सिद्धान्त त्याने भाषाशास्त्रात मांडला. प्रसारमाध्यमांचा त्याने दोन दशके अभ्यास केला.

माणसाला निसर्गानेच भाषेचा उपयोग करण्याची जैविक इंद्रिये बहाल केली आहेत. त्या इंद्रियांचा वापर करून माणसाने आपआपल्या भाषा विकसित केल्या आहेत, समृद्ध केल्या आहेत हे सांगून चोम्स्कीने माणसाच्या निसर्गदत्त जैविक देणगीवर व वारशावर भर दिला. आपल्याला मिळालेल्या या शक्तींचा भाषा समृद्ध करत असताना माणसाने वापर केला. निसर्गाने दिलेल्या मर्यादित भाषिक शक्तींचा उपयोग करून माणसाने भाषा समृद्ध केल्या, असे चोम्स्की म्हणतो. भाषा आत्मसात करणारे मूल त्याच्या आसपासच्या भाषेचे व्याकरण प्राप्त करीत असते (ते व्याकरण ते मूल शिकत नसते; अगदी लहान वयातच त्या मुलाला ती भाषा येते.) व भाषेविषयीचे अतिशय कठीण स्वरूपाचे ज्ञानही ते सहज आत्मसात करते असे सांगून चोम्स्की म्हणतो, की जीवशास्त्रीय घटक माणसाच्या या भाषाज्ञान आत्मसात करण्याच्या प्रयत्नावर, सर्वस्वी नवीन रचना-नवी वाक्ये निर्माण करण्याच्या खटपटीवर मर्यादा घालतात, त्या प्रयत्नाला अंकुश लावीत असतात. निसर्गदत्त भाषिक शक्तींवर अशा मर्यादा असणे अगदी योग्यच आहे, असे त्याचे मत आहे.

माणसाने आजवर मिळवलेले ज्ञान व त्या ज्ञानाचा अचंबित करणारा विकास हे प्रश्न माणसाच्या भाषाज्ञानाशी निगडित आहेत, ते प्रश्न मानसशास्त्रीय प्रश्न आहेत, हे त्याचे मत आहे. आपले पूर्वसूरी भारतीय प्राचीन





ज्ञानपरंपरेतले पाणिनी हे भाषाशास्त्रज्ञ व आधुनिक परंपरेतले १९ व्या शतकातले जर्मन भाषाशास्त्रज्ञ विलिअम हम्बोल्ट यांचा तो कृतज्ञतेने पूर्वसूरी म्हणून उल्लेख करतो. पूर्वसूरींच्या भाषाशास्त्रीय ज्ञानावरच आजचे नवे/आधुनिक भाषाशास्त्र उभे राहिले आहे, ही त्याची भाषाशास्त्रीय जाणीव ज्ञानपरंपरेतला अव्याहतपणा जाणणा-याची जाणीव व्यक्त करते.

माणसाला निसर्गानेच भाषा आत्मसात करण्याचे 'इंद्रिय' अंग- दिले आहे; लँग्वेज अक्विझिशन डिवाइस दिलेले आहे व त्याचा वापर करूनच माणसाची आजवरची प्रगती किंवा विकास झाला आहे, हे चोम्स्कीचे अगदी मूल गृहीतक आहे. त्यामुळेच त्याला मनवादी व्याकरणाचा (मेंटॅलिस्टिक ग्रामरचा) उद्‌गाता व वर्तनवादाविरुद्ध निश्चित स्वरूपाची भूमिका घेणारा आधुनिक भाषाशास्त्रज्ञ मानले जाते.

चोम्स्कीने आपला भाषाशास्त्रीय सिद्धान्त मांडला त्या वेळी बी. एफ. स्किनर या मानसशास्त्रज्ञाच्या वर्तनवादावर आधारित वर्णनात्मक भाषाविज्ञान व रचनावादी किंवा संरचनावादी भाषाविज्ञान अभ्यासले जात होते. त्या वेळी या सर्वाचे मूळ असणारा वर्तनवादच कसा बरोबर नाही, हे चोम्स्कीने मांडणे योग्यच होते. त्याने *स्किनरच्या व्हर्बल बिहेविअर* या पुस्तकाचे विस्तृत *परीक्षण लँग्वेज* या मासिकाच्या जानेवारी-मार्च १९५९ (३५ वा अंक) या अंकात ३३ पाने भरून लिहिले. वर्तनवादी मानसशास्त्रज्ञ स्किनर याने मांडले होते, की माणसाचा शाब्दिक व्यवहार– व्हर्बल बिहेविअर– जन्मजात गोष्टींवर अवलंबून नसून स्टिम्युलस (प्रेरणा), रेस्पॉन्स (प्रतिसाद) किंवा रीएनफोर्समेंट या मार्गाने तो घडत असतो. माणसाची भाषिक वागणूक घडण्याचा हाच मार्ग आहे.

चोम्स्कीला ही वर्तनवादी भूमिका मान्य नाही. आजूबाजूच्या वातावरणाने माणसाची भाषा घडते व भाषेची स्वतंत्र अशी निसर्गदत्त देणगी – म्हणजे ऑर्गन किंवा शारीरिक शक्ती – माणसाकडे नसते, हे त्याला मान्यच नाही. तो मानसिक शक्तींचा सिद्धान्त मानणारा आहे.

चोम्स्कीची भूमिका अशी आहे : भाषा शिकणारे मूल त्या भाषेचे व्याकरण आपोआपच आत्मसात करीत असते. ते कितीही कठीण व जटिल असले तरी त्याला ते व्याकरण शिकण्यासाठी फार कष्ट घ्यावे लागत नाहीत. माणसाला भाषाशिक्षणाची देणगीच निसर्गाकडून मिळाली आहे, असेच चोम्स्कीचे मत आहे. ज्ञात शब्द व ज्ञात वाक्यांमधून भाषा शिकणारे मूल अनेक नवे शब्द व नव्या वाक्यरचना घडवत असते. वेगवेगळ्या प्रकारची माहिती ते मूल मिळवत असते; त्या माहितीवर आधारित तर्क, प्रमेये, सिद्धान्त रचत असते. हे त्याचे काम सहज रीत्या चालत असते.

सर्व माणसांना भाषा वापरण्याची शक्ती निसर्गानेच दिली आहे, ती निसर्गदत्त आहे व माणसाच्या मनामध्येच व्याकरणशुद्ध भाषा वापरण्याची शक्ती– नव्हे इंद्रियच – असल्याने एक प्रकारचे वैश्विक व्याकरणच अस्तित्वात आहे, असा चोम्स्कीचा दावा आहे. माणसाच्या मेंदूतच ज्ञान प्राप्त करण्याच्या संरचना असल्याने त्यांचा वापर करणे, त्यांचा विकास करणे हे माणसाच्या हातात आहे, असे चोम्स्की म्हणतो. म्हणून भाषेचा वापर व अभ्यास जीवशास्त्राला धरूनच होतो व भाषेतली सर्जनशीलता, तिचा वापर, विकास, तिची समर्पकता याच अंगाने पाहणे व मानवी भाषेकडे असेच पाहणे योग्य होईल, असे त्याचे मत आहे. (चोम्स्की - रिफ्लेक्शन्स ऑन लँग्वेज, पा. १२३. फ्रेंचमधून भाषांतर -येहोशुआ- बार- हिलेल मँचेस्टर युनिव्हर्सिटी लेक्चर्स १९७५)

भाषानियम दोन प्रकारचे असतात- भाषारचनेवर आधारलेले व भाषारचनेवर आधारित नसलेले, असे चोम्स्की मानतो. निसर्गाने दिलेल्या चौकटीत आपण भाषा शिकत असतो, त्या निसर्गदत्त रचनेमध्येच आपण तपशील भरत असतो, डिटेल्स भरत असतो, असे त्याचे म्हणणे आहे.

भाषारचनेची चौकट व्याकरण देत असते. भाषेचे एक वैश्विक व्याकरणच असते व ते या चौकटीचा भाग असते. त्याचे नियम थोडेच असतात. ते पाळून आपण अर्थपूर्ण वाक्ये बनवत असतो. पक्ष्यांना निसर्गाने जसे पंख दिले आहेत, तशी ही भाषेची जन्मदत्त क्षमता माणसाला मिळाली आहे व तिचाच उपयोग माणूस

आजवर करीत आला आहे, त्याचे आजवरचे ज्ञानसंपादन तसेच झाले आहे. (पा. ३९) म्हणजे रचनेची किंवा संरचनेची चौकट असतेच, आपण त्या चौकटीत तपशील भरत असतो असे त्याचे म्हणणे आहे, हे स्पष्टच आहे.

चोम्स्की विशेष प्रसिद्ध झाला ते त्याने १९५७ मध्ये प्रसिद्ध केलेल्या *आस्पेक्ट्स ऑफ सिन्टॅक्स* या पुस्तकामुळे व त्यातून स्पष्ट केलेल्या भाषारचनेच्या सरफेस स्ट्रक्चर व डीप स्ट्रक्चर या दोन पातळ्यांसाठी व त्यामुळे निर्माण होत असलेल्या जनरेटिव ग्रामर या नव्या व्याकरणासाठी. हे नवे व्याकरण वाचकांसमोर मांडत असताना त्याने प्राचीन भारतीय व्याकरण परंपरेतील पाणिनि या जगप्रसिद्ध भाषाशास्त्रज्ञाचा-व्याकरणकर्त्याचा व पाश्चिमात्य परंपरेतील विलिअम हंबोल्ट या एकोणिसाव्या शतकातील जर्मन भाषाशास्त्रज्ञाचा अतिशय कृतज्ञतापूर्वक उल्लेख केला आहे, स्मरण केले आहे. मागच्या ३० वर्षांत जी गणिती साधने उपलब्ध झाली ती त्यापूर्वीच उपलब्ध झाली असती, तर याआधीच जनरेटिव ग्रामर निर्माण झाले असते, असेही त्याने नम्रपणाने म्हटले आहे.

चोम्स्कीला ट्रांसफर्मेशनल जनरेटिव व्याकरणाचा प्रणेता मानले जाते. तसाच तो भाषिक तत्त्वज्ञान व मनाचे तत्त्वज्ञान – फिलॉसॉफी ओफ माइंड – यात नवी भर घालणारा व युरोपिअन ज्ञानप्रांताला –युरोपिअन कॉग्निटिव फिलॉसॉफीला – वेगळे वळण देणारा विश्लेषणवादी विचारवंतही (अॅनॅलिटिकल फिलॉसॉफर) मानला जातो.

चोम्स्कीने विरचनावादावर (डिकंस्ट्रक्शनवर) व त्या विचारधारेतील डेरिडा, लाकां, ल्योटर्ड, क्रिस्तेवा, फुको इत्यादी प्रमुख विरचनावाद्यांवर टीका केली आहे. त्याचबरोबर त्याने स्किनरच्या वर्तनवादी विचारांवर व सोस्यूरच्या परंपरेतील रचनावादी संरचनावादी विचारवंतांच्या भूमिकांवर टीका केली आहे. चोम्स्की स्वतःला सोशलिस्ट अॅनार्किस्ट मानतो हे त्यानेच म्हटले आहे. पण हा अॅनार्किझम त्याच्या विचारातला आहे, कृतीतला नाही हे ध्यानात घेतले पाहिजे.

शब्दनिर्मिती – जनरेशन ऑफ वर्ड्स – आणि शब्दसमूहांची निर्मिती व त्यातून तयार होणारी व्याकरणाला अनुसरणारी वाक्ये - म्हणजेच वाक्यरचना, शब्दसमूह व ध्वनिसमूह (सिंटॅक्स, मॉरफॉलजी, फोनॉलजी) या गोष्टींशी युनिवर्सल ग्रामर किंवा वैश्विक व्याकरण संबधित आहे व ते मानवी मेंदूशी संबधित आहे, असे चोम्स्की मानतो. चोम्स्कीने मिनिमॅलिस्ट कार्यक्रम –प्रोग्रॅम– तयार केला व तो कार्यक्रम जनरेटिव ग्रामरला धरून होता.

भाषेच्या दोन पातळ्यांविषयी सांगताना सरफेस पातळी ही रचनेशी, ध्वनी व वाक्यरचनेशी संबधित असते तर डीप किंवा सखोल पातळी ही अर्थाशी संबधित असते, अशी सर्वसामान्य समजूत असल्याचे त्याने म्हटले. पण भाषेच्या या दोन पातळ्या परस्परांशी संबधित आहेत. आपल्याला अभिप्रेत असणारा अर्थ (वाक्य किंवा वाक्यांशाचे डीप स्ट्रक्चर) रूपांतरित होतो तो सरफेस स्ट्रक्चरच्या रूपात. हे जे डीप स्ट्रक्चरचे सरफेस स्ट्रक्चर-मध्ये रूपांतर होते, ते अनेक प्रकारे होऊ शकते. या प्रक्रियेलाच त्याने ट्रांसफरमेशनल ग्रामर (टी. जी. ग्रामर) किंवा जनरेटिव ग्रामर म्हटले व या दोन पातळ्यांमधला जवळचा संबंध अधोरेखित केला.

जनरेटिव ग्रामरमध्ये वेळोवेळी बदल होत गेले. कालखंडाच्या दृष्टीने त्याच्या तीन अवस्था मानाव्या लागतील –

१. १९५० ते १९६५ या पहिल्या कालखंडात फिजिक्स हा विषय व त्यातल्या गणिती पद्धती जनरेटिव भाषाशास्त्राचा आदर्श होत्या. ह्या कालखंडातले भाषाशास्त्रीय सिद्धान्त भाषेच्या तार्किक संरचना शोधत होते. या कालखंडाला स्टॅंडर्ड थिअरीचा कालखंड मानण्यात येते. या कालखंडात वाक्यरचनेच्या डीप स्ट्रक्चर व सरफेस स्ट्रक्चर या दोन पातळ्या चोम्स्कीच्या भाषाशास्त्राने मानल्या.

२. १९६५ ते १९७० ह्या दुस-या कालखंडात सेमॅंटिक्सचा – शब्दांच्या अर्थविषयक भागाचा – जनरेटिव ग्रामर-विषयीच्या चर्चांत अधिक भाग होता. या काळात शब्दांचे व वाक्यांचे अर्थ चर्चेसाठी व विचारासाठी प्राधान्याने घेतले जात. हा एक्स्टेंडेड स्टॅंडर्ड थिअरीचा कालखंड मानला जातो. या वेळी सिंटॅक्टिक स्ट्रक्चर्स व फ्रेज स्ट्रक्चर या कल्पनांना विचार झाला.

३. १९७० नंतर युनिवर्सल ग्रामर किंवा वैश्विक व्याकरण जनरेटिव ग्रामरच्या व भाषाशास्त्रातल्या विविध चर्चांत

अनुक्रमणिका

केंद्रभागी राहिले. हा रिवाइज्ड स्टँडर्ड थिअरीचा कालखंड मानला जातो.

एक भाषाशास्त्रज्ञ म्हणून चोम्स्कीचा विचार करताना १९७० नंतरचा १९९० पर्यंतचा कालखंड त्याच्या गव्हर्नमेंट अँड बाइंडिंग तत्त्वे (प्रिन्सिपल्स) व पॅरामिटर्स थिअरीचा कालखंड मानला जातो व १९९० नंतरचा कालखंड त्याच्या मिनिमॅलिस्ट प्रोग्रॅमचा कालखंड समजला जातो. हे दोन कालखंड धरून भाषाशास्त्रज्ञ म्हणून ५ कालखंड त्याच्या आयुष्यात आले. त्यांतील ३ मुख्य (मेजर) कालखंड होते.

१९९० पासून चोम्स्कीने डीप स्ट्रक्चर-सरफेस स्ट्रक्चर या आधीच्या काळातील फॉरमॅटचा वापर न करता भाषिक आविष्काराचे तार्किक –लॉजिकल फॉर्म– व ध्वनिविषयक रचना– फोनेटिक फॉर्म – असे दोन भाग होतात, असे म्हटले. त्याचा १९९० नंतरचा भाषाशास्त्रीय प्रोग्रॅम मिनिमॅलिस्ट प्रोग्रॅम म्हणून ओळखला जातो. त्या प्रोग्रॅमचे इकॉनॉमी ऑफ डेरिव्हेशन व इकॉनॉमी ऑफ रेप्रेझेंटेशन असे दोन भाग पडतात. उदाहरणार्थ, 'डॉग्ज बाइट' हे वाक्य घेतले, तर ते अतिशय थोडक्यात माहिती देणारे वाक्य आहे व निश्चित व हेतुपूर्ण माहिती देणारेही ते वाक्य आहे, असे म्हणता येते. त्या मूळ वाक्याची जी विविध रूपे होतील, त्या वाक्यात जे बदल केले जातील वा आपल्या गरजेप्रमाणे त्यात जे बदल करावे लागतील, म्हणजेच त्या वाक्याच्या रचनेत जे ट्रांस्फरमेशन होईल, ते याच दोन तत्त्वांना धरून होईल. नॅचरल लँग्वेज- मध्ये किंवा नैसर्गिक भाषेत अशाच रीतीने बदल होतात, असे चोम्स्कीचे म्हणणे आहे.

असे बदल होत असताना किंवा आपण व्यवहारात भाषा वापरताना जी भाषाउपयोगाची कच्ची किंवा मूळ सामग्री असते, ती कमीतकमी कशी असेल याचा विचार करतो. यालाच मिनिमॅलिस्ट प्रोग्राम असे चोम्स्कीने नाव दिले आहे, असे म्हणता येते.

भाषेची ती मूळ किंवा कच्ची सामग्री, ते शब्द किंवा वाक्यरचना 'काटकसर' हे तत्त्व दर्शवतात. चोम्स्की याला इकॉनॉमी ऑफ डेरिवेशन व इकॉनॉमी ऑफ रेप्रेझेंटेशन असे म्हणतो. उदाहरण द्यायचे तर इंग्लिश मध्ये डॉग या एकवचनी नामाचे अनेकवचन डॉग्झ हे होत असताना काटकसरीचा हा नियम पाळला जातो. तसेच मराठीत कुत्रा हे एकवचन घेतले तर कुत्रे हे त्याचे अनेकवचन होते व ते वापरले जात असताना काटकसरीचा हाच नियम पाळला जातो. हा नियम सर्वच मानवी भाषांत वापरला जातो, असे चोम्स्कीचे म्हणणे आहे. वैश्विक व्याकरण ही संकल्पनाच भाषांच्या समानतेच्या मुद्द्यावर आधारलेली आहे.

वाक्याचे व शब्दाचे ध्वनी व अर्थ असे दोन भाग असतात. ध्वनी हा आपल्याला ऐकू येतो, तर शब्द व वाक्याचा दुसरा भाग अर्थ हा संकल्पनात्मक व हेतुपूर्ण असतो. हे दोन भाग एकत्र येऊन आपण उच्चार केलेला भाषाप्रयोग होत असतो. ऐकणारा त्याचा अर्थ लावीत असतो. भाषाप्रयोग करणा-याला व तो भाषाप्रयोग नेमका काय आहे हे जाणणा-याला एका मर्यादित चौकटीत हे सगळे घडावे, असे वाटणे स्वाभाविक आहे. मानवी भाषेची वैशिष्ट्ये व तत्त्वे शोधताना चोम्स्कीला अल्पाक्षरता (इकॉनॉमी), सुलभता (सिम्प्लिसिटी) व कार्यक्षमता (एफिशिअंसी) ही भाषेची तीन वैशिष्ट्ये आहेत, असे आढळले. ही तीन वैशिष्ट्ये असलेली मानवी भाषा मिनिमॅलिस्ट प्रोग्रॅमवर आधारलेली असते, असे चोम्स्की म्हणतो. या काटकसरीच्या तत्त्वाला अनुसरून भाषेचे डिझाइन झालेले असते (तिची घडवणूक केलेली असते, ती घडत असते), असे तो सांगतो.

चोम्स्कीच्या मते सरफेस स्ट्रक्चर अधिक महत्त्वाची असून डीप स्ट्रक्चर या शब्दप्रयोगामुळे गैरसमज होऊ नये म्हणून त्याने डीप स्ट्रक्चरला नंतरच्या भाषाशास्त्रीय विकासाच्या काळात इनिशिअल फ्रेझ मार्कर हा पर्यायी शब्द वापरला. व्याकरण व भाषाशास्त्राचा अभ्यास करणा-याच्या दृष्टीने त्याने फोनॉलजी आणि वाक्यरचना यांवरच भर दिला. शब्दांच्या आणि परिणामी वाक्य खंडांच्या अनेकार्थतेमुळे चोम्स्कीने आपल्या व्याकरणात अर्थाला स्थान देणे टाळले. मनातला हेतू व अर्थ किंवा आपल्याला जे मांडायचे आहे ते सगळे वाक्यातून व्यक्त होते. जनरेटिव भाषाशास्त्र व जनरेटिव व्याकरण भाषेतल्या वाक्याची स्पष्ट रचना किंवा संरचना असलेले ते वाक्य हा भाषाप्रयोग आहे असे दाखवतात. त्यात जी जी रूपांतरणे घडत असतात, ती अगदी स्पष्टपणे

मांडण्याचे काम जनरेटिव भाषाशास्त्र व जनरेटिव व्याकरण करीत असते. चोम्स्कीचे हे मत इतर व्याकरणाहून त्याच्या जनरेटिव ग्रामरचे असलेले वेगळेपण अधोरेखित करते.

आपले जनरेटिव ग्रामर रचनावादी भाषाशास्त्रापेक्षा कसे वेगळे आहे हे दाखवताना चोम्स्कीने तीन मुद्दे पुढे केले --

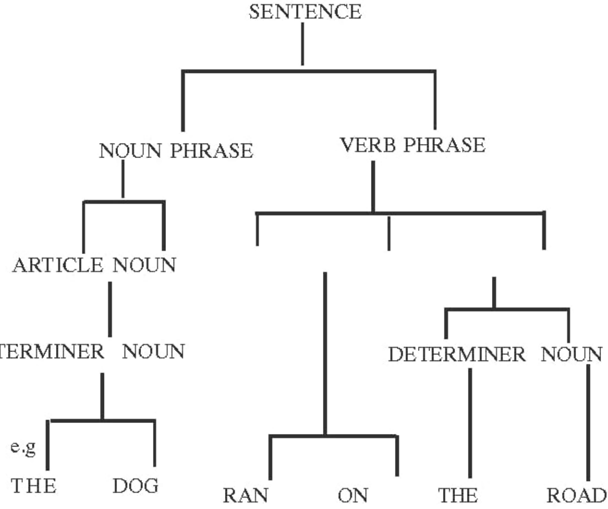
१. जनरेटिव ग्रामर आपले भाषाशास्त्रीय नियम अधिक स्पष्टपणे मांडते.

२. त्या नियमांचे व प्रोसिजर्सचे अर्थ लावणे जनरेटिव ग्रामरमध्ये अधिक स्पष्टपणे होते.

३. जनरेटिव ग्रामर वापरत असलेली कार्यपद्धती (प्रोसिजर्स) अधिक बरोबर आहे व त्याची मूळ सामग्री (डेटा) व त्या सामग्रीचे संघटन (ऑर्गनायझेशन) अधिक विश्वसनीय आहे.

चोम्स्कीने ट्रांसफर्मेशन ही संज्ञा भाषाशास्त्रज्ञ हॅरिस-कडून घेतली; पण त्या संज्ञेबद्दल तो समाधानी नाही. डीप स्ट्रक्चरचे रूपांतर सरफेस स्ट्रक्चरमध्ये होते याला ट्रांसफर्मेशनऐवजी दुसरा शब्द वापरायला हवा होता, असे तो म्हणतो. पण आपले जनरेटिव ग्रामर रचनावादी किंवा स्ट्रक्चरॅलिस्ट ग्रामरपेक्षा अधिक चांगले व स्पष्ट आहे, यासंबंधी त्याच्या मनात कोणतीही शंका नाही/नव्हती. तसेच वाक्यांचा सेमँटिक भाग–अर्थाशी संबंधित भाग–अतिशय महत्त्वाचा असतो, ही त्याची भूमिकाही पक्की आहे. सरफेस स्ट्रक्चरला तो कमी महत्त्व देत नाही. ती डीप स्ट्रक्चरइतकीच महत्त्वाची आहे, हे त्याचे स्पष्ट मत आहे. डीप स्ट्रक्चर व सेमँटिक स्ट्रक्चर एकच असते हा फोडर-काट्झचा १९६३ मधला सिद्धान्त त्याला मान्य नाही.

त्याचे म्हणणे असे आहे, की सरफेस स्ट्रक्चर महत्त्वाचे असतेच. त्या सरफेस स्ट्रक्चरमध्ये वाक्यांशाच्या मूळ घटकांचे परस्परसंबंध परावर्तित झालेले असतात. डीप स्ट्रक्चरमधील मूळ नियमांचे –बेस रूल्स– पुनर्गठन, पुनर्रचना (रिकन्स्ट्रक्शन) सरफेस स्ट्रक्चरमध्ये होत असते.



चोम्स्कीच्या जनरेटिव ग्रामरचे एक ट्री मॉडेल आहे. ट्री मोडेलमध्ये मांडलेले हे शब्दांत असे मांडता येईल–

वाक्याचे नाऊन फ्रेज व व्हर्बल फ्रेज असे दोन भाग असतात. नाऊन फ्रेजचे दोन मुख्य भाग होतात. आर्टिकल किंवा डिटरमिनर (ए, ॲन, दी सारखे) आणि नाऊन हा दुसरा भाग (मुलगा, बॉय वगैरेंसारखे). व्हर्बल फ्रेजचे चार भाग असतात. क्रियापद (व्हर्ब), प्रेपोझिशन, डिटरमिनर व नाऊन हे चार भाग असतात. अर्थात हे क्लासिक किंवा आदर्श मॉडेल आहे. चोम्स्कीच्या मते जेव्हा आपण खरीखुरी भाषा वापरतो (नॅचरल लॅंग्वेज), तेव्हा वाक्ये जटिल स्वरूपाची असतात व प्रत्यक्ष भाषाव्यवहारात मुळातल्या वाक्यांच्या घडणीत बदल किंवा ट्रान्सफर्मेशन झालेले असते किंवा होत असते.

वैश्विक व्याकरण किंवा युनिव्हर्सल ग्रामरच्या डीप स्ट्रक्चर या भागाला कधीकधी चोम्स्की इनिशिअल फ्रेज मार्कर असेही म्हणतो, हे आपण आधी पाहिले आहे. सरफेस स्ट्रक्चरचा संबंध सरळपणे सेमँटिक रेप्रेझेंटेशन किंवा अर्थवहन करणाऱ्या आविष्काराशी असतो, असे चोम्स्की म्हणतो. डीप व सरफेस स्ट्रक्चर या शब्दांचा अर्थ आपण नीट समजून घेतला पाहिजे, असे चोम्स्कीचे म्हणणे आहे. सरफेस स्ट्रक्चरचा केवळ फोनॉलॉजी किंवा ध्वनीशी संबंध असतो ही धारणा चुकीची आहे; सरफेस स्ट्रक्चरचा संबंध अर्थाशीही असतो, असे चोम्स्की

आग्रहाने सांगतो. भाषाशास्त्र इतर विज्ञानांप्रमाणे अध्याहृत भाग स्पष्ट करून सांगत असते. ते सतत विकसित होत असते, वृद्धिंगत होत असते, बदलत असते. त्याचे नियम पण बदलत असतात. त्यांना आव्हान दिले जाऊ शकते. कोणत्याही शास्त्राच्या जिवंतपणाची असे आव्हान दिले जाणे ही खूणच आहे. आपण निवडलेले अभ्यासक्षेत्र नीट अभ्यासावे, त्याचे बारकावे समजून घ्यावे, नवे शोध लावून त्या अभ्यासक्षेत्रात भर घालावी ही प्रेरणा अभ्यासकाला आपले काम पुढे न्यायला प्रवृत्त करते, हे चोम्स्की जाणत होता. जनरेटिव ग्रामर ही संकल्पना हे त्या दिशेनेच त्याने टाकलेले पाऊल होते.

हे नवे व्याकरण, नवे भाषाशास्त्र, चोम्स्कीच्या वेळी अस्तित्वात असलेल्या भाषाशास्त्रातील त्रुटी, त्या भाषाशास्त्राचा अपुरेपणा, भाषाशास्त्रीय संकल्पना स्पष्ट करण्यात त्या वेळच्या भाषाशास्त्राला आलेले अपयश हे सर्व चोम्स्कीने दाखवणे स्वाभाविक होते. म्हणून त्या वेळच्या वर्णनवादी व रचनावादी भाषाशास्त्राचा आधार असलेला सिद्धान्त आणि स्किनरचा वर्तनवाद ह्यांवर त्याने टीका केली.

सभोवतालच्या वातावरणातून माणसाची भाषिक घडण होत असते व स्टिम्युलस-रेस्पॉन्स-रिइन्फोर्समेंट या क्रमानेच माणसाचे वर्तन व भाषिक वर्तन घडत असते, असे वर्तनवादाचे म्हणणे आहे.

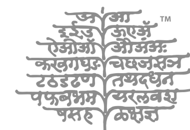
चोम्स्कीने याविरुद्ध भूमिका घेतली व माणसाच्या मनात जन्मतः भाषिक क्षमता निर्माण केलेली असते. रोवलेली असते, असे मत व्यक्त केले.

माणसाला मिळालेली भाषाशास्त्रीय क्षमता केवळ एक अमूर्त चौकट स्पष्ट करते. ती जन्मदत्त क्षमता आहे, हे चोम्स्कीचे मत स्पष्ट आहे. मानवी भाषेचे व्याकरण हे मात्र शास्त्र आहे. ते स्पष्ट करण्यासाठी चोम्स्कीने भाषाशास्त्राचा सैद्धान्तिक विचार केला. त्यातून वैश्विक व्याकरणाचा विचार चोम्स्कीच्या मनात आला. चौम्स्कीच्या मते माणसाची घडणच अशी झाली आहे, की त्याला भाषेच्या त्या अमूर्त चौकटीबरोबर शब्दांना अर्थ प्राप्त होण्याचे नियमही माणूस भाषाव्यवहारातून मिळवत असतो. मग तो आपल्या भाषिक आविष्कारात, म्हणजेच भाषेच्या व्यवहारातील उपयोगात आपल्या भावना, आपले विश्वास व आपल्या समजुती व्यक्त करू लागतो. हे सगळे आपल्या भोवतीच्या अवकाशासारखे असते. आपल्याला तो अवकाश दिसत असतो, त्या अवकाशात आपण वावरतो. त्याची निवड मात्र आपण करीत नसतो. म्हणजे भाषेची आपण निवड करीत नसतो. ती आपल्याला मिळालेलीच असते. आपण स्वतःच त्या भाषेतून आविष्कार करतो. आपण स्वतःला त्या भाषेतून व्यक्त करीत असतो.

आपल्या भोवतीच्या अवकाशाप्रमाणे नैसर्गिक भाषेचे असते. आपल्याला ती मिळालेली असते. भाषानियम व व्याकरणनियम जरी मानवी मनच तयार करीत असले, तरी त्याला जो संदर्भ, जी चौकट पुरवली जाते, त्या चौकटीतच हे नियम तयार होत असतात. भाषाक्षमता (इनेट) जन्मदत्त असते हा प्रश्न भाषाशास्त्रज्ञांनी विचारासाठी न घेता तो न्युरॉलॉजिस्ट, जेनेटिसिस्ट व जीवशास्त्रज्ञांनी अभ्यासासाठी घेण्याचा प्रश्न/विषय आहे, असे चोम्स्कीचे मत आहे. माणसासमोर वेगवेगळी मूल्ये असतात, त्यांतून तो निवड करीत असतो. बुद्धिवादी व अनुभववादी यांच्यात झालेल्या आजवरच्या चर्चा व वाद याच दृष्टीने पाहिले पाहिजेत. एक मूल्यव्यवस्था दुस-या मूल्यव्यवस्थेबरोबर चर्चा व वाद करते, करत राहिली आहे, याच दृष्टीने त्यांच्याकडे पाहणे योग्य होईल.

चोम्स्कीला ग्राम्स्कीचे इतिहासकेंद्री मत व स्किनरचे परिस्थितिकेंद्री मत मान्य नाही. माणसाचे मन रिकामे (एम्टी), रचनाविरहित (अनस्ट्रक्चर्ड) व जो आकार दिला जाईल तसे घडणारे (प्लास्टिक) नाही; ते सर्जनशील, निर्मितिशील आहे, असा चोम्स्कीचा दावा आहे.

ᘓᘓᘓ





एकोणिसाव्या शतकातील विदर्भ

प्रभाकर गद्रे

एकोणिसाव्या शतकात विदर्भाच्या आर्थिक स्थितीत महत्त्वाचा बदल घडून आला. शेती आणि गृहोद्योगाच्या जोडगोळीने विदर्भ जागतिक बाजारात कापड निर्यात करीत होता. ती निर्यात शतकाच्या शेवटी बंद झाली. एवढेच काय, स्थानिक उपभोगाचे गृहोद्योगसुद्धा नष्ट झाले.[१] याच वेळी इंग्लंडची खंडणी देण्यासाठी विदर्भातील कृषि उत्पादनाची निर्यात वाढली.[२] विदर्भातील भूमी भाटकात सतत वाढ झाल्यामुळे शेतमालाच्या उत्पन्नाचे वाढते वाणिज्यीकरण होऊ लागले आणि भूमिहीन शेतमजुरांच्या संख्येतही वाढ झाली.[३]

या परिवर्तनाच्या मागच्या आर्थिक व राजकीय प्रक्रियेने लोकसंख्येत महत्त्वाचे बदल घडून आले. त्याचा फारसा अभ्यास झालेला नाही, याचे मुख्य कारण शिरगणतीची अधिकृत आकडेवारी १८७२ मध्ये उपलब्ध झाली. ती १८७१ ची शिरगणती मानली जाते. त्यामुळे त्यातील प्रवृत्ती एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभापासून असाव्यात, असे मानले जाते.[४] पण विनायकराव औरंगाबादकरांनी उपलब्ध केलेल्या आकडेवारीवरून या मान्यतेच्या मर्यादा लक्षात येतात. शिवाय शिरगणतीच्या पुराव्यास व्याख्येची समस्या भेडसावते ते वेगळेच.[५]

त्यावरून असे म्हणता येते, की अठराव्या शतकातील सातत्याऐवजी एकोणिसाव्या शतकात लोकसंख्येत महत्त्वाचा बदल घडून शहरातून खेड्याकडे आव्रजन झाले. ते जगात अद्वितीय आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीसच पुन्हा खेड्यातून शहराकडे आव्रजन होऊ लागले याचे कारण औद्योगीकरणाचा पुनश्च प्रारंभ होय. एकोणिसाव्या शतकातील आव्रजनाचा सार्थक अभ्यास करायचा असेल, तर १८७२ ते १९०१ पर्यंतच्या शिरगणतीच्या मर्यादित आकडेवारीवर अवलंबून न राहता शिरगणतीपूर्वीच्या आणि शिरगणतीनंतरच्या आकडेवारीचा तसेच सामाजिक माहितीचा वापर करावा लागेल. तो या शोधपत्रात केला आहे.

शहरातून खेड्याकडे आव्रजन झाल्याची परिकल्पना निरुद्योगीकरणाच्या घटनेवर अवलंबून आहे. यात शहरातील गृहोद्योगाची लोकसंख्या निरुपायाने खेड्यातील संग्रहण व्यवसाय आणि शेतीकडे वळली. ही प्रवृत्ती एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रथम पादातच आढळून येते.[६]

भारतीय आर्थिक इतिहासकारांनी वापरलेली निरुद्योगीकरणाची संज्ञा एकूण कामगारांच्या संख्येत निर्माण उद्योगातील संख्येचे प्रमाण कमी होण्यास लावली जाते किंवा एकूण राष्ट्रीय उत्पादनात दुय्यम विभागाचे प्रमाण कमी होण्यास लावली जाते. अर्थात तंत्रज्ञानाची पातळी, उत्पादनखर्च आणि उत्पादनपद्धती कायम राहिली, तर पहिल्या प्रवृत्तीनंतर दुसरी प्रवृत्ती येते.

एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभी एकूण लोकसंख्येपैकी दुय्यम उत्पादक क्षेत्रातील आकडेवारी संपूर्ण देशासाठी उपलब्ध नसली, तरी विदर्भापुरती उपलब्ध आहे. जेकिन्स आणि औरंगाबादकरांच्या आकडेवारीशी १९०१ ची तुलना केली असता यात औद्योगिक क्षेत्रात १८.६ ते ८.५ टक्के घसरण दिसून येते.[७] याशिवाय विदर्भातील जातिजमाती आणि त्यांच्या व्यवसायाबद्दलचे एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभी तसेच अखेरीस केलेले सविस्तर सर्व्हे उपलब्ध आहेत. हे सारे अधिकृत आणि प्रकाशित तसेच अप्रकाशित अभिलेखांवर अवलंबून आहे.[८]

या सर्व्हेत परंपरागत जातीच्या व्यवसायाचे बदल नोंदविले आहेत. यात परंपरागत व्यवसायाचा त्याग सामान्य असला, तरी शेतीचा त्याग फारच दुर्मीळ आहे.

विदर्भाचे सर्वांत प्रसिद्ध उत्पादन असणा-या कापडापासून या पाहणीचा प्रारंभ केला आहे. भारतात ब्रिटिश कापडाच्या आयातीमुळे सूतकताई, कापड विणणे, कापड रंगविणे वगैरे व्यवसायांतील कामगाराचा विनाश बराच चर्चेचा विषय झाला आहे.[९] पुढे सादर केलेल्या पुराव्यावरून दिसते, की अनेक विणकरांनी आपले

अनुक्रमणिका

व्यवसाय बदलले; पण ते सारे शेतीकडे गेले नाहीत.

१. कोरी - मध्यप्रांतात कोरी समाजाची संख्या १९११ मध्ये ३५००० होती. या जातीचा मुख्य व्यवसाय सुताडे विणणे होता. पण हाताने कापड विणण्याचे काम फायद्याचे न राहिल्यामुळे अनेक लोकांनी तो व्यवसाय सोडून शेती किंवा रोजंदारी सुरू केली आहे. [१०]

२. महार - इ. स. १९११ मध्ये या जातीची लोकसंख्या १२,००,००० होती. महारांचा मुख्य व्यवसाय कापड विणणे आणि मजुरी करणे हा आहे. ते पूर्वी स्वतः सूत कातून कापड विणत होते. त्यांच्या टिकाऊपणामुळे शेतकरीलोकांत ते कापड पसंत पडत होते. पण आता सर्व सूत गिरणीतून घेतले जाते व विणकरांचा व्यवसायही मंदीतच होता. मुंबईतील अनेक महार पोलिस खात्यात भरती करण्यात आले. [११] काही ठिकाणी ते सावकार असून चार लोक मालगुजारसुद्धा आहेत. [१२]

३. कोष्टी - या जातीचा मुख्य व्यवसाय रेशीमकाठी कापड विणण्याचा आहे. तो बदलत्या परिस्थितीत स्वतःला बदलू शकला नाही व आपल्या मागण्याला चिटकून बसला आहे. त्याला शारीरिक मजुरी आवडत नाही. कारण सुंदर कापड विणण्यासाठी आवश्यक स्पर्शशक्ती तो गमावतो, असे त्याला वाटते. धान्याच्या दंग्यामागे बहुधा कोष्टी लोकच असतात. [१३] कोष्टी लोकांचे कार्य कलात्मक असले, तरी ते गिरणीच्या कापडाशी स्पर्धा करू शकत नाहीत. त्यामुळे ते फारच गरीब असतात.[१४] याशिवाय जर्मनीत सेल्युलोजपासून बनविलेल्या इमिटेशन रेशमामुळे टसर रेशमाचे भाव घसरून या उद्योगास धोका निर्माण झाला.[१५] त्यांची मुले गिरणीत काम करावयास जातात व ते स्वतःही गिरणीचे सूत वापरतात.[१६]

१८७२ मध्ये रेशीमकाठी कापडाच्या उद्योगास यंत्रमागाच्या स्पर्धेमुळे मंदीला तोंड द्यावे लागले, पण शतकाच्या शेवटी त्याची परिस्थिती सावरली.[१७]

४. बालन पिंजारा - १९११ मध्ये या समाजाची लोकसंख्या ४८००० होती. कापूस साफ करणे हा यांचा व्यवसाय होता. जिनिंग फॅक्टरीच्या भरभराटीमुळे हाताने कापूस साफ करण्याचा व्यवसाय साफ बंद झाला आणि बालन या शब्दाचे वैशिष्ट्यच नाहीसे झाले. या जातीच्या लोकांनी दुसरे व्यवसाय स्वीकारून हा व्यवसाय सोडून दिला. [१८]

५. रंगारी किंवा रंगरेज - या व्यवसायात रंगारी, अल रंगारी (निळारी) व नीळ रंगारी असे तीन भेद होते. जर्मनीच्या स्वस्त रासायनिक रंगाच्या स्पर्धेमुळे या धंद्यास सुरुंग लागला.[१९] सर्व रंग युरोपातून आयात केले जातात. कृत्रिम निळीत थोडेफार देशी उत्पादन मिसळले जाते.

६. शिंपी/छिपी - या समाजाची लोकसंख्या इ. स. १९११ मध्ये ५१००० असून मुख्य व्यवसाय कपडे शिवण्याचा होता. या जातीस छिपा किंवा कापडाची छपाई करणारा असेही म्हणतात. कारण बहुतांश शिंपी हे छिपा जातीचेच आहेत. [२०]

७. लोहार - मध्यप्रांत आणि व-हाडात लोहारांची लोकसंख्या १९११ च्या शिरगणतीनुसार १,८०,००० होती. हाताने लोखंड वितळविण्याचा व्यवसाय बंद पडला असून सर्वत्र आयातीत लोहधातूच वापरला जातो. खेड्यातील लोहार फार असून त्यांचे उत्पन्न अकुशल कामगारापेक्षा जास्त नसते. [२१] नागपूर जिल्ह्यातील लोहार प्राथमिक दर्जाचे ढोबळ काम करतात ते फक्त शेतीची अवजारे आणि बैलगाडीच्या रिंगा बनवितात. लोहाराचे सरासरी उत्पन्न मासिक १५ रुपये होते. [२२]

जर्मन सिल्वर, कासे व झिंकचे दागिने गरीब लोक घालतात. जर्मन सिल्वरची व अल्युमिनियमची भांडी श्रीमंत लोक वापरतात. यामुळे लोहाराच्या उद्योगावर मंदी आली होती. [२३]

पूर्वी भंडारा जिल्ह्यात तिरोडा, पागरी, अली, झाडी, बालापूर आणि साकोली तहसिलीत प्रतापगड, उमरझारी, भागरी येथे देशी पद्धतीने लोखंड काढले जात होते. पण आयात लोखंडाच्या किंमतीशी स्पर्धा न करता आल्याने हा धंदा बंद पडला. [२४]

८. लखेरा - लाखेच्या बांगड्या व इतर वस्तु बनविणे व विकणे हा लखेराचा परंपरागत व्यवसाय आहे. काचेच्या बांगड्यांमुळे या व्यवसायास उतरती कळा लागली . [२५]

९. सोनजारा - नदीनाल्यांच्या रेतीस चाळून सोन्याचे कण काढणे हा या समाजाचा परंपरागत व्यवसाय आहे.

या व्यवसायास उतरती कळा लागली असून १९०१ मध्ये या समाजाचे फक्त चौथाई लोकच हा व्यवयाय करीत होते. काही लोक शेतकरी किंवा मच्छीमार झाले.[२६]

१०. कलार - चांदा जिल्ह्यात या समाजाची लोकसंख्या १०००० असून दारू गाळणे व विकण्याचा व्यवसाय करतात. पण अबकारी कायद्यातील बदलामुळे अनेकांनी आपला व्यवसाय सोडून शेतीचा व्यवसाय स्वीकारला आहे. [२७]

चंद्रपूर, भंडारा, नागपूर जिल्ह्यांत साखर व गुळाचा उद्योग होता; पण जर्मनी व मॉरिशसहून साखर आयात करून त्यात उसाचा रस मिसळून देशी साखर म्हणून विकली जात असे. गूळसुद्धा उत्तर भारत, सोलापूर व बारशीहून आयात होऊ लागला. त्यामुळे ऊस उत्पादन, साखर-गूळ उत्पादनावर विपरीत परिणाम होऊन उसाची शेती बंद पडली. [२८]

नागपूर जिल्ह्यात कच्छी जातीचे लोक, चंद्रपूर जिल्ह्यात आणि भंडारा जिल्ह्यात कोहळी जातीचे लोक उसाची शेती करीत होते.

बहुतांश कारागीरजाती शहरपेठांत राहत असून त्यांचे रयतीत किंवा रोजंदारी मजुरात रूपांतर म्हणजे अनागरीकरणाची प्रक्रिया झाली. याला आधुनिक उद्योगाच्या उदयाने रोखता आले असते; पण ही अत्यंत मंद प्रक्रिया असून त्यात रोजगारास फारच थोडी संधी आहे. यामुळे गृहोद्योगाचे पतन भारतापुरते मर्यादित नसून जागतिक प्रक्रिया आहे. ती विविध देशांत विविध काळांत दिसून येते, हे **डॅनियल थॉर्नरचे** मत सदोष आहे. जुन्या पद्धतीच्या गृहोद्योगाचा विनाश हा औद्योगिक क्रांतीचा अविभाज्य भाग आहे हे त्याचे मत खरे असले, तरी [२९] एकोणिसाव्या शतकात भारतात औद्योगिक क्रांती झाली नाही, हे विसरता येत नाही.

निरुद्योगीकरणाने अनागरीकरणासाठी दबाव येतो असे म्हणावयास काय आधार आहे, असे विचारले असता आकडेवारीची टंचाई कबूल करावी लागते. व-हाडबद्दल माहिती अजिबातच नसली, तरी नागपूर, चंद्रपूरबद्दल माहिती उपलब्ध आहे. काही ठिकाणी फक्त पुरुषांची शिरगणती, काही ठिकाणी खानेसुमारी (घरगणतीवर) समाधान मानावे लागते, पण यावरील तर्क भक्कम आहे हे कबूल करावे लागते.

लोकसंख्या तालिका १

शहर [३०]	१८२०	१८७०	१८८०	१८९०	१९००
नागपूर[३१]	१११२३१	८४४४१	९८२९९	११७०१४	१२७७३४
चंद्रपूर[३२]	३५०००			१६१७५	१७८०३
चिमुर[३३]	४००१			५०९६	४०८५

या आकडेवारीत प्रांताच्या राजधानी नागपूरचा समावेश असला, तरी लोकसंख्या कमी होण्याची प्रवृत्ती स्पष्ट दिसते. शेवटच्या दहा वर्षांत ती वाढली असली तरी ती १८२० च्या संख्येपर्यंत जेमतेम पोचली आहे. अर्थात याचे कारण दुष्काळ आणि रोगराईप्रमाणेच निरुद्योगीकरण आहे. शतकाच्या शेवटच्या दशकात राष्ट्रवादी विचाराने प्रेरित उद्योगीकरणामुळे लोकसंख्या वाढू लागल्याचे दिसते.

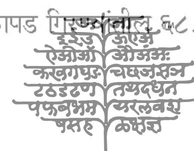
विसारिया यानी देशाचे पाच भाग पाडले असून मध्य प्रांतात **'मध्यभारतीय महावन'** याचा समावेश केला आहे. त्यावरून १८७१-१९११ या काळात इतर प्रांतांची लोकसंख्या कमी होऊन ती मध्यप्रांतात आल्याचे स्पष्ट दिसते.[३४]

तालिका क्र. २

विभाग	१८७१-१९११ या काळात लोकसंख्या वाढीची टक्केवारी
पूर्व	१२.७२
पश्चिम	७.९१
मध्य	३०.१०
उत्तर	१०.८०
दक्षिण	२२.६७
संपूर्ण भारत	१९.५५

चाळीस वर्षांत लोकसंख्येत ३० टक्के वाढ ही केवळ नैसर्गिक म्हणता येणार नाही. विशेषतः इतर विभागांची लोकसंख्या फारच कमी असून खुद्द मध्य प्रांतात साथीचे रोग व दुष्काळामुळे अनेक लोक मरण पावले असता लोकसंख्यावाढ होणे म्हणजे इतर प्रांतांतील लोकांनी येऊन शेतीचा विस्तार केल्याचे व रोजगार मिळविल्याचे स्पष्ट दिसते.

१९११ मध्ये मुंबईच्या कापड गिरण्यांतील ६८.४४





अनुक्रमणिका

टक्के मजुर १०० ते २०० मैल क्षेत्रातील, म्हणजे महाराष्ट्रातील, होते तर गिरणीमालक गुजराती होते.[३५] हे विधान विदर्भातील व नागपूरच्या कापड गिरण्यांनासुद्धा लागू होण्यासारखे आहे.

संदर्भ टिपा :

१. आर. सी. दत्त, द अिकॉनॉमिक हिस्ट्री ऑफ इंडिया इन द व्हिक्टोरियन ऐज. विरोधी दृष्टिकोणासाठी पहा- मॉरिस डी मॉरिस, टूवर्डस् ए रि-इन्टरप्रिटेशन ऑफ नाइन्टीन्थ सेंचुरी इंडियन अिकॉनॉमिक हिस्ट्री, द इंडियन अिकॉनॉमिक ॲंड सोशल हिस्ट्री रिव्हयू खंड ५, अंक १ (१९६८) आणि शेवटी जुन्या युक्तिवादाची जोरकस पुनःस्थापना आणि चर्चेचा टीकात्मक समारोप, इर्फान हबीब, 'स्टडी-इन कलोनियल अिकानामी विदआउट पर्सिव्हींग कलोनियलिझम', मॉडर्न एशियन स्टडीज, खंड १९, अंक ३ (१९८५), पृ. ३५५-८१.

२. विदर्भातील मुख्य निर्यात कापसाची होती. १८७२ मध्ये कापसाची निर्यात ब्रिटनच्या एकूण आयातीपैकी ३१ टक्के वाढली. (पी. हर्नेटी, इम्पीरियालिझम ॲंड फ्री ट्रेड लँकेशायर ॲंड इंडिया इन द मिड नाइन्टीन्थ सेंचुरी, मॅचेस्टर, १९७२, पृ. ४९.) इंग्रज राजवटीसोबतच विदर्भात अफिमीची शेती सुरू झाली (एन आर आर व्हॉल्यूम फोर, पेज २२४-२७, नंबर १६) म्हणून अफिमीची निर्यात नगण्य होती.

३. एकोणिसाव्या शतकात शेतमजुरांच्या संख्येत १५ ते २७ किंवा १७ ते २९ टक्के वाढ झाली. धर्माकुवर लँड ॲड कास्ट इन साउथ इंडिया, केम्ब्रीज, १९६५ (पृ.१९६८-८२). सरकारी आकडेवारीनुसार मजुरी व भावात वाढ झाली नाही आणि दक्षिण भारतात तर त्यात घटच झाली. इर्फान हबीब, 'प्रोसेस ऑफ अक्युमुलेशन इन प्री कलोनियल ॲंड कलोनियल इंडिया', इंडियन हिस्टॉरिकल रिव्हयू खंड ११, अंक १-२ (जुलै १९८४ आणि जानेवारी १९८५, पृ. ८३). यावरून स्पष्ट दिसते, की कृषी मजुरांची संख्या वाढली. यावरून शेतीचा विस्तार व वाणिज्यीकरणाने मजुरांची मागणी वाढल्याचे स्पष्ट दिसते.

४. एल. पी. विसारिया, 'भारतातील नागरीकरणाची पातळी नेहमीच फार कमी होती. केम्ब्रिज अिकॉनॉमिक हिस्ट्री ऑफ इंडिया, खंड २, संपादक धर्माकुवर आणि डी. देसाई, केम्ब्रिज, १९८२, पृ. ५१९-२०) इ. स. १८८१, १८९१ च्या आकडेवारीवरून शहरी लोकसंख्येचे प्रमाण ९.३ टक्के आणि ९.४ टक्के दिसते.

५. डॅनियल ॲड ॲलीस थॉर्नर, लँड ॲंड लेबर इन इंडिया, पृ. ७०-८१.

६. जेकिन्स रिचर्ड, रिपोर्ट ऑन द टेरिटरीज ऑफ राजा ऑफ नागपूर, १८२८, खंड १, पृ. १३-१४.

७. कित्ता, खंड १, पृ. १०-११ औरंग. नागपूर फौ. ७२-८४, चंद्रपुर ११४-१२० इंडिया ऑफिस मराठी डाक्युमेन्ट्स (अप्रकाशित). गद्रे प्रभाकर, विदर्भातील संक्रमण, पृ. ७१-७४.

८. रसेल आर. व्ही ॲण्ड हिरालाल, द कास्ट ॲण्ड ट्राइब्ज ऑफ सेन्ट्रल प्रॉव्हिन्सेस ऑफ इंडिया, ४ खण्ड, भारतीय पुनर्मुद्रण, दिल्ली, १९७५. आणि अकोला, अमरावती, भंडारा, बुलढाणा, चांदा, नागपूर, वर्धा, यवतमाळ हे सर्व्हे एच. एच. रिसले याच्या शिफारशीवरून भारत सरकारने एथनोग्राफिक सर्वेद्वारे केले. विनायकराव औरंगाबादकरांचे सर्व्हे नागपूरच्या रेसिडेन्ट व राज्यपालक रिचर्ड जेकिन्स यांच्या आज्ञेने व मार्गदर्शनाखाली केले.

९. थर्स्टन आणि रंगाचारी, कास्ट ॲड ट्राइब्ज ऑफ सदर्न इंडिया, पृ. २५२.

१०. रसेल, खंड ३, पृ. ५४८.

११. रसेल, खंड ४, पृ. १४४, चांदा गॅजेटियर पृ. ११७.

१२. नागपूर गॅजेटियर, पृ. ८५.

१३. रसेल, खंड ३, पृ. ५८१, १८८, नागपूर गॅजेटियर, पृ. ९३.

१४. चांदा गॅजेटियर, पृ. १२०.

१५. चांदा गॅजेटियर, पृ. २२२-२२३.

१६. नागपूर गॅजेटियर, पृ. ९३,१७९.

१७. नागपूर गॅजेटियर, पृ. १७८-७९.

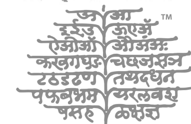
१८. रसेल, खंड २, पृ. ६९.

१९. रसेल, खंड ४, पृ. ४७७.

२०. रसेल, खंड २, पृ. ४३७.

२१. रसेल, खंड ४, पृ. १२०.

२२. नागपूर गॅजेटियर, पृ. १८१-८२.





२३. नागपूर गॅझेटियर, पृ. १८१-८२.

२४. भंडारा गॅझेटियर, पृ. १३८.

२५. रसेल, खंड ४ पृ. १५०-५६.

२६. रसेल, खंड ४ पृ. ५१३.

२७. चांदा, पृ. १२०.

२८. नागपूर गॅझेटियर, पृ. १९६-९७, १३३, चंद्रपूर गॅझेटियर, पृ. १७२, भंडारा पृ. ८६-८७, जेंकिन्स खंड १ पृ. ४०-४१.

२९. डॅनियल अँड अॅलीस टनर्लर, लँड अँड लेबर इन इंडिया पृ. १५०.

३०. जेंकिन्स, पृ. १०.

३१. नागपूर गॅझेटियर, पृ. ३१२.

३२. चंद्रपूर गॅझेटियर, पृ. ३८३.

३३. चिमुर चांदा गॅझेटियर, पृ. ३९१, औरंग. चंद्र फो. १०० अ, ६७ अ.

३४. केम्ब्रीज, एकॉनॉमिक हिस्ट्री ऑफ इंडिया, खंड २, सं. धर्माकुवर आणि एम. देसाई, पृ. ४९०-९१.

३५. मॉरिस डी मॉरिस, द इमर्जन्स ऑफ अँड इंडस्ट्रियल लेबर फोर्स इन इंडिया (बॉम्बे १९६५), पृ. ६३.

ССС





'राजकारणाचे अध्यात्मीकरण'*

ग. ना. जोशी

गोखल्यांचे जीवन हे राष्ट्रहिताचे साधन

नामदार गोपाळ कृष्ण गोखले यांच्या जन्मशताब्दी-महोत्सवास नुकतीच सुरुवात झाली आहे. भारताच्या पुनरुत्थानाच्या काळात जी महान नररत्ने निर्माण झाली, त्यांत कै. नामदार गोपाळ कृष्ण गोखले ह्यांचे स्थान बरेच वरचे आहे व ते अनन्यसामान्यही आहे. गोखले म्हटले तर राजकीय नेते होते व राजकारणी पुरुष होते. त्यांचे बरेचसे कार्य राजकीय क्षेत्रातच झाले आहे व इतके असूनही ते रूढ अर्थाने 'राजकारणी' नव्हते. त्यानी राजकारणात प्रामुख्याने भाग घेतला व मोलाचे कार्य केले; परंतु ते राजकारण खेळले मात्र नाहीत. राजकारण हे त्यांनी देशसेवेचे एक साधन मानले व त्याचा उपयोग देशाची व जनतेची सेवा करण्याच्या भावनेने केला. लोकमान्य टिळक, आगरकर, कर्वे ही ज्या तोलाची माणसे होती, त्याच तोलाचे नामदार गोखले होते. दलित व पतित यांच्या दुःखीकष्टी जीवनात सुधारणा करण्यासाठी त्यांनी सतत चिंतन केले व त्यांच्या सर्वांगीण विकासासाठी, भरीव कार्य करण्यासाठी तत्परतेने अविरत प्रयत्न केले. त्यांचे कार्य दिखाऊ, चटकन डोळ्यांत भरणारे, दिपवून टाकणारे व प्रखर असे जरी नव्हते, तरी ते अविरत चालू असे. त्यांचे कार्य सूर्याच्या प्रखर प्रकाशासारखे दीप्तिमान नसले तरी जमिनीत अज्ञातपणे जिरून झाडांच्या मुळांना पोषण पुरविणा-या पाण्यासारखे होते. गोखल्यांनी आपले सर्व आयुष्य हे मिशन-याच्या निष्ठेने काम करण्यात व दलितांवरील अन्याय व अत्याचार यांचे निराकरण करण्यात अत्यंत प्रामाणिकपणे, निरलसपणे व जिव्हाळ्याने व्यतीत केले. ते वृत्तीने शांत, गंभीर व सात्त्विक होते. राजकारणात काम करण्यामागे स्वार्थ साधणे, मोठेपणा, कीर्ती व संपत्ती संपादन करणे ही प्रेरणा त्यांच्या ठिकाणी यत्किंचितही नव्हती. राष्ट्रसेवा हे त्यांनी आपले जीवितकार्य मानले व रात्रंदिवस राष्ट्रहिताचा ध्यास घेऊन सदैव त्याच्याच चिंतनात ते मग्न असत. आपल्या आयुष्याचे मौल्यवान क्षण त्यांनी कधीच फुकट दवडले नाहीत. आपल्या आयुष्याचा कणकण व क्षणक्षण त्यांनी इतक्या काटेकोरपणे वापरला की, भोजनात्तर त्यांनी कधी वामकुक्षीही घेतली नाही.

कार्य व वृत्ती

दक्षिण आफ्रिकेत भारतीयांवर जे अन्याय व जुलूम होत असत व त्यामुळे त्यांचे जे हाल होत असत, त्यामुळे व्यथित होऊन स्वतः दक्षिण आफ्रिकेतील भारतीयांना भेटण्यासाठी व त्यांना दिलासा देण्यासाठी आणि त्यांच्यावरील आपत्तींचा परिहार करण्याच्या उद्देशाने तेथील भारतीयांना भेटावयास गेलेले गोखले हे पहिले भारतीय नेते होते. त्यांचा विलक्षण प्रभाव तेथील भारतीयांच्या मनावर कसा पडला होता तो त्यांना आफ्रिकेत जी असंख्य मानपत्रे देण्यात आली व ज्या उत्स्फूर्त भावनांनी त्यांचे तेथे सत्कार करण्यात आले, त्यावरून स्पष्टपणे दिसते. गोखले हे मनाचे हळुवार व सात्त्विक मनोवृत्तीचे होते. महात्मा गांधींनी त्यांचे खरे मोठेपण ओळखले होते व त्यांनी गोखल्यांच्या चरणी जणू स्वतःस सर्मर्पित केले होते. गोखले हे ख-या अर्थाने 'महामना' किंवा 'महात्मा' होते. मात्र त्यांचे तेज शांत, प्रसन्न, जीवनप्रद व आल्हाददायक होते. त्यांनी सार्वजनिक कार्यात कधी आततायीपणा केला नाही. माणुसकीची, सभ्यतेची, शिष्टाचाराची व बुद्धिवादाची पातळी सोडून त्यांनी कधी कोणताच आचार केला नाही. परंतु त्यांची सात्त्विकता म्हणजे दुर्बलता किंवा नेभळटपणा नव्हता. त्यांची सभ्यता म्हणजे लाचारी किंवा शरणागती नव्हती. त्यांची सुशील व सुसंस्कृत वागणूक सामर्थ्यहीन नव्हती.

*__नवभारत__ जुलै १९६६ मध्ये प्रकाशित झालेला हा लेख पुनर्मुद्रित करत आहोत.

अनुक्रमणिका





गोखले तसे वृत्तीने खंबीर, कणखर, झुंजार व तत्त्वनिष्ठ होते. त्यांनी तत्त्वाच्या बाबतीत कधी तडजोड स्वीकारली नाही. मात्र हे सर्व करीत असताना प्रतिपक्षाशी ते उच्च भूमिकेवरून व्यवहार करीत होते. अभ्यासपूर्ण व विवेकशील भाषणे करून व वस्तुस्थितीचा भरपूर आधार घेऊन गोखले आपले मुद्दे सप्रमाण ठासून मांडून खंबीर व निश्चित भूमिका घेत. ब्रिटिशांना ते आपल्या अभ्यासपूर्ण व साधार व्याख्यानांनी नामोहरम करून वैज्ञानिक भूमिकेवरून सरकारी धोरणातील दोष दाखवून आपल्या विधायक सूचना जोरदारपणे मांडत. ते धैर्यशाली व झुंजार पुरुष होते; परंतु त्यांची सेवेची पद्धती ही काहीशी संसदीय (parliamentary) स्वरूपाची होती. प्रखर बुद्धिप्रधानता, विवेचकता, तर्कशुद्धता व युक्तिवादातील कौशल्य हे त्यांचे गुण प्रतिपक्षालाही मान्य करावे लागत. ते चळवळ्या राजकारणाचे प्रणेते व पुरस्कर्ते नव्हते; परंतु ते बुद्धिवादी, शास्त्रशुद्ध व विधायक राजकारणाचे एक धुरंधर व अनन्यसामान्य नेते होते, हे सर्वमान्य सत्य आहे. ते अधिक काळ जगते, तर देशाला त्यांच्या सेवेचा अधिकच लाभ मिळाला असता. त्यांनी प्रकृतीची काळजी न करता अविरतपणे परिश्रम करून आपले प्राण भारतमातेच्या चरणी वाहिले. ह्या महापुरुषाच्या निर्वाणानंतर त्यांचे शिष्य म्हणवणारे महात्मा गांधी हे भारतीय राजकारणाच्या क्षितिजावर उगवले व गोखल्यांचे जीवन व कार्य यापासून महात्मा गांधींनी स्फूर्ती घेऊन त्यांच्या सोज्ज्वळ, सात्त्विक, प्रसन्न व निर्द्वेष जीवनाचा व विधायक कार्याचा वारसा पुढे चालू ठेवला. गोखल्यांची प्रेरणा व वृत्ती यांची जपणूक करून ती आपल्या हयातीभर वाढीस लावण्यासाठी गांधीजींनी मनोभावे प्रयत्न केले. गोखल्यांचे काम प्रामुख्याने बुद्धिवादी व संसदीय स्वरूपाचे होते. जनतासंघटन त्यांना कधी जमले नाही. गांधीजींनी मात्र गोखल्यांचे मूळचे कार्यक्षेत्र व्यापक बनविले, कार्याचा विस्तार वाढविला व विविध कार्ये सुरू करून विधायक कार्ये अधिक प्रभावीपणे चालविली व असंख्य तरुण व बुद्धिवादी माणसे विधायक कार्याकडे आकर्षून घेऊन समाजसेवेची असंख्य क्षेत्रे उघडून समाजाच्या सर्वांगीण उन्नतीसाठी प्रयत्न केले. महात्मा गांधी जनतेचे संसदीय नेते नव्हते. कायदेमंडळातून सुधारणा घडवून आणण्याचे कार्य त्यांनी कमी महत्त्वाचे मानले नाही; तथापि बाहेरूनही लोकांची मने कार्यशील व प्रयत्नशील बनवून त्यांना स्वावलंबी बनविणे, त्यांच्या ठिकाणी जागृती निर्माण करून लोकांना समाजनिष्ठ बनविण्यासाठी व समाजोन्नतीसाठी प्रत्येक व्यक्तीने सच्चरित होऊन निःस्वार्थपणे समाजसेवा करण्यासाठी मोठ्या प्रमाणावर प्रेरणा समाजात निर्माण केल्या. गांधीजी हे चळवळे राजकारण करणारे नेते होते हे खरे; परंतु त्याचबरोबर प्रचंड सामुदायिक आंदोलनात लोकांनी शुद्ध, नैतिक व सदाचारी प्रवृत्ती सोडता कामा नये, असाही आग्रह ते धरीत. गोखल्यांचे 'भारत सेवक समाज' (हल्लींचा हिंद सेवा संघ) स्थापन करण्याच्या मागे जे ध्येय होते, तेच ध्येय समोर ठेवून गांधीजींनी देशात बुद्धिमान्, सुसंस्कारी, सात्त्विक व सभ्य वृत्ती लोकांपुढे ठेवून विधायक कार्ये करण्याचे शिक्षण व प्रेरणा लोकांना दिल्या. गोखल्यांचे कार्य केवळ राजकीय नव्हते, तर ते व्यापक सामाजिक स्वरूपाचे होते व ते उच्चनीतीच्या आदर्शावर आधारलेले असे संपन्न राष्ट्रीय चारित्र्य घडविणारे होते.

यातून एक अतिशय महत्त्वाचा जिव्हाळ्याचा व शाश्वत स्वरूपाचा असा प्रश्न निर्माण होतो व तो असा की, राजकारण हे विधायक वृत्तीने, प्रामाणिकपणे व नैतिक सद्‌गुणांवर आधारून करता येते का? तसे करणे शक्य व इष्ट आहे का.

नैतिक मूल्यांवर आधारलेले राजकारण

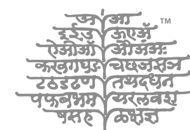
राजकारण धरून कोणतेही सार्वजनिक कार्य हे नैतिक दृष्ट्या शुद्ध, सोज्ज्वळ, प्रामाणिक व सात्त्विक वृत्तीने केले पाहिजे; वैयक्तिक जीवनात व व्यवहारात आपण जसे सभ्यतेचे, शिष्टाचाराचे नियम पाळतो व सद्‌गुणांचे पालन करतो, तसेच आपण सार्वजनिक व राजकीय जीवनात वागले पाहिजे व नैतिक पावित्र्य कटाक्षाने सांभाळले पाहिजे, असे गोखल्यांनी प्रतिपादिले. महात्मा गांधींनी त्याची शिकवण मौल्यवान समजून राजकारणात नीतीला वरचे स्थान देऊन राजकारण हे नीतीवर आधारण्याचे प्रचंड प्रयत्न केले आणि पंडित जवाहरलाल नेहरूंनी केवळ देशाच्या अंतर्गत कारभारातच नव्हे, तर आंतरराष्ट्रीय राजकारणातही गोखले-गांधी ह्यांची ही शिकवण व्यापक क्षेत्रात [illegible] प्रयत्न

'पंचशीला'च्या तत्त्वांमार्फत केले. गोखले-गांधी-नेहरू ह्यांचे हे प्रयत्न अपेक्षेप्रमाणे यशस्वी व फलदायी ठरू शकले नाहीत, असे म्हणणारे बरेच लोक आहेत व त्यांच्या तसे म्हणण्यात तथ्यही आहे. तथापि राजकारणाला नीतीचे अधिष्ठान देणे किंवा राजकारणाचे अध्यात्मीकरण करणे ही गोष्ट अनिष्ट आहे, असे कोणीही बुद्धिवादी मनुष्य म्हणत नाही. राजकारण हे आपल्या वैयक्तिक व सामाजिक जीवनात इतके ओतप्रोत भरले आहे व त्याने आपले संपूर्ण जीवन इतके व्यापून टाकले आहे की, राजकारणापासून– मग ते प्रत्यक्ष असो की अप्रत्यक्ष असो – अलिप्त राहता येत नाही. राजकारणात भाग घेण्याची अनेकांची इच्छा नसते; परंतु त्याचे प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष परिणाम मात्र प्रत्येकास अनुभवावेच लागतात. ते टाळता येत नाहीत. व म्हणून व्यक्तीस राजकारणापासून पूर्णपणे अलिप्त होताच येत नाही. राजकारण हे आता इतके सर्वव्यापी बनले आहे, की समाजातील बारीक सारीक ज्या काही संघटना, मंडळे, समित्या व संस्था असतात, त्यात कमीअधिक प्रमाणात राजकारण चालूच असते व ते करावे लागते म्हणून काही मंडळी खेळतातही. एकूण राजकारणापासून कोणासही अलिप्त राहता येत नाही व त्याची उपेक्षाही करून चालत नाही.

जागतिक ऐक्यामुळे राजकारणाचे बदललेले स्वरूप

वाफ, वीज व अणुशक्ती यांवर अत्यंत जलद धावणारी व प्रचंड कार्य करणारी वाहने व यंत्रे, परस्परांशी विनिमय करण्याची रेडिओ, टेलिव्हिजन, बिनतारी संदेशयंत्रे, टेलिप्रिंटर्स यांसारखी प्रभावी उपकरणे व साधने निर्माण झाल्याने कोणाची इच्छा असो वा नसो, जगाच्या सर्व भागांतील लोक आता फारच जवळ आले आहेत. व्यापार व उद्योगधंदे यांमुळे लोकांचे परस्पर-हितसंबंध जोडले गेले आहेत व फार मोठ्या प्रमाणात राष्ट्राराष्ट्रांतील लोकांचे परस्परावलंबनही निर्माण झाले आहे. आता कोणताही गट, समाज वा राष्ट्र हे संपूर्णतः स्वावलंबी व स्वयंपूर्ण राहिलेले नाही व राहू शकत नाही. सध्या परस्परावलंबनाचे अत्यंत गुंतागुंतीचे जाळे बनले आहे व म्हणून 'एक जगत' ही आता केवळ एक कल्पना राहिलेली नाही, तर ती दररोज प्रतिक्षणी अनुभवायला मिळणारी अशी कठोर वस्तुस्थिती बनलेली आहे. देशातील व जगातील सर्व लोक अशा प्रकारे प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष मार्गांनी परस्परावलंबी व परस्परपूरक बनून 'इच्छेने' वा 'अनिच्छेने' एक बनले आहेत व हे ऐक्य प्रत्येक व्यक्तीवर जर अपरिहार्य म्हणून बंधनकारक बनले आहे, तर ते व्यवस्थितपणे टिकविणे व त्याची जोपासना करणे हेही अत्यावश्यक व अटळ झाले आहे; आणि जे अटळ आहे, जे नाकारता व म्हटले तरी टाळता येत नाही व जे टाळल्याने अधिकच उग्र व गंभीर अनिष्ट परिणाम होणार असतील, ते टाळण्यात व नाकारण्यात अर्थ नाही. किंबहुना ऐक्य टाळण्याचे असे काही प्रयत्न करणे हे शहाणपणाचेही ठरणार नाही. प्रत्येक राष्ट्रातील व जगातील लोकांनी एकत्वाची भावना अनुभवणे व ती प्रांजळपणे अनुभवता येणे, हे आज परिस्थितीने अत्यावश्यक व जवळजवळ सक्तीचे केले आहे असे म्हणावयास हरकत नाही.

सर्व जग एक झालेच आहे; परंतु त्याचे एकत्व ही भौतिक घटना न राहता ती ख-या अर्थाने मानसिक अनुभूती बनावयास पाहिजे. म्हणजे बाह्य भौतिक साधनांनी जगातील व राष्ट्रांतील लोक एकमेकांशी जोडले जात असले, तरी केवळ तेवढ्याने 'एक जगत' होऊ शकत नाही. जगातील एकता टिकावयाची असेल तर लोकांच्या मनोवृत्तीत बदल व्हावयास पाहिजे. सर्व धर्म, सर्व जमाती, सर्व वर्ण, सर्व वंश व सर्व भाषा यांच्या भेदांच्या पलीकडे जाता आले, सर्व मानव हा एक- सारखा आहे या भावनेने व समानतेच्या पातळीवरून सर्वांना परस्पराशी जर व्यवहार करता आले, परस्परांविषयी आदर दाखवून परस्परांचे स्वातंत्र्य टिकविता व सांभाळता आले, तर व्यक्तींना आपापल्या -व्यक्तिमत्त्वाच्या स्वतंत्र विकासाचे ध्येय आचरणात आणता येऊ शकेल. म्हणजे 'एक जगत' ही केवळ भौतिक, वैज्ञानिक व व्यापारी घटकांवर अवलंबून असणारी गोष्ट राहात नाही; तर ती एक मानसशास्त्रीय, नैतिक व एका अर्थाने आध्यात्मिक गरज व घटना आहे, ही गोष्ट नाकारता येणार नाही. म्हणजे मानवाच्या सर्व व्यवहारांचे केवळ नैतिकीकरणच नव्हे, तर अध्यात्मीकरण करणे हे आता अपरिहार्य व अत्यावश्यक बनले आहे, ही गोष्ट सूक्ष्म विचाराअंती पटण्यासारखी आहे.





राजकारण व लोकशाही

राजकारण व अध्यात्म, त्यांचे स्वतःचे स्वातंत्र्य स्वरूप व त्यांचा परस्परसंबंध ह्या गोष्टी आता फारच महत्त्वाच्या बनल्या आहेत, हे नाकारण्यात अर्थ नाही. भारतात व जागातील अनेक राष्ट्रांत 'लोकशाही' प्रकाराचा स्वीकार करण्यात आला आहे व लोकशाही पद्धती जर ख-या अर्थाने साकार होऊन आचारात यावयाची असेल, तर 'राजकारण' या प्रकाराचा अर्थही आता बदलला आहे, हे लक्षात घ्यावयास पाहिजे. पूर्वी 'राजकारण' ह्याचा अर्थ विशिष्ट व मर्यादित बनलेला होता. आता नव्या परिस्थितीप्रमाणे 'राजकारण' ह्याचा अर्थ, त्याचे स्वरूप व त्याचे कार्य हे सर्वच बदलेले अहे व बदलत आहे. पूर्वी राज्यसंस्थेचे व राजकारणाचे मुख्य कार्य हे देशात अंतर्गत शांतता, सुव्यवस्था राखणे व कायद्याचे पालन करवणे व शत्रूच्या आक्रमणापासून जनतेचे संरक्षण करणे हे होते. पूर्वीचे राजकारण हे बहुतांशी राजे व त्यांचे सल्लागार करीत व त्यात बरीचशी वैयक्तिकता असे. राजांच्या स्वतःच्या महत्त्वाकांक्षा, वृत्ती, पूर्वग्रह, वैयक्तिक हेवेदावे या गोष्टींना अनुसरून देशातील अंतर्गत कारभार व इतर राष्ट्रांशी त्यांचे संबंध ठरत असत. शिवाय राजाच्या ठिकाणी अप्रतिबंध सत्ता असे व तो स्वतःला जनतेचा प्रतिनिधी व जनतेच्या सामर्थ्याचा निधिधारक न समजता परमेश्वर-नियुक्त मानत असे व त्यामुळे तो स्वतःच्या मनाप्रमाणे व लहरीप्रमाणे करील ती पूर्वदिशा ठरे आणि म्हणून त्या वेळचे राजकारण हे हल्लींच्या लोकसमाजाच्या व लोकशाहीच्या राजकारणाहून फारच भिन्न प्रकृतीचे असे. इतिहासकालात राजकारणात शासित जनतेच्या मतांना काही स्थान नसे व लोकांच्या आशाआकांक्षा राजेरजवाड्यांच्या राजकीय विचारात व कृत्यात व्यक्त व प्रतिबिंबित होत नसत. पूर्वीचे राजकारण बरेचसे राजघराण्यांच्या पारंपरिक वैरांनी व्यापलेले असे. त्यात लोकांना त्यांच्या इच्छेविरुद्ध खेचण्यात येत असे व त्यात त्यांचे नाहक नुकसान होत असे. शासित जनतेचे हिताहित ह्या गोष्टीला फारसे महत्त्व प्राचीन काळातील राजकारणात दिले जात नसे. आता उद्योगीकरणानंतरच्या काळांत व लोकमतानुवर्ती शासनसंस्थांच्या व्यवहारात राजकारणाचा अर्थ, कार्य व स्वरूप पूर्णपणे बदलले अहे. आताचे राजकारण संपूर्ण शासित समाजाच्या हिताभिमुखी बनले आहे. आता राष्ट्राराष्ट्रातील संघर्ष हे राजांच्या घराण्यांच्या परंपरागत पूर्वग्रहावरून, वैमनस्यावरून व वैरावरून न ठरता ते संबंधित राष्ट्रातील जनतेच्या हिताच्या संदर्भात ठरविले जातात. म्हणजे राष्ट्राराष्ट्रांतील संबंध हे आता त्या राष्ट्रातील लोक ठरवितात व ते परस्परांच्या हितांच्या संदर्भात हे संबंध नक्की करतात.

राजकारणाच्या आध्यात्मिकीकरणाची आवश्यकता

पूर्वीच्या राजकारणात केवळ थोड्याच व्यक्ती राजकीय संबंधांचे स्वरूप ठरवीत असत व लोकांच्या भवितव्याची संपूर्ण जबाबदारी केवळ राजे व त्यांचे सल्लागार यांच्यावर असे. याउलट, आता राष्ट्राचे हित वा अहित राष्ट्रातील संपूर्ण जनता काही वेळा स्वतः व काही वेळा अप्रत्यक्षपणे आपल्या प्रतिनिधींच्या मार्फत ठरविते. म्हणजे राष्ट्रातील विविध थरांतील लोकांचे ऐक्य व राष्ट्राराष्ट्रांतील जनतेचे निकोप संबंध हे आता लोकांच्या मनोवृत्तीवर व त्यांच्या ध्येयावर अवलंबून आहेत. आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रात राष्ट्राराष्ट्रांतील संबंध त्यांच्या संबंधांचे न्याय्यत्व काही आंतरराष्ट्रीय न्यायतत्त्वांच्या अनुरोधाने ठरविण्यासाठी आता 'आंतरराष्ट्रीय न्यायालय' सुद्धा प्रस्थापित झाले आहे. तेव्हा निष्कारण युद्धे करणे व जागतिक जनतेला काही व्यक्तींच्या खाजगी हेव्यादाव्यासाठी किंवा महत्त्वाकांक्षांची तृप्ती करण्यासाठी युद्धात खेचणे या गोष्टी सहज व सोप्या राहिल्या नाहीत. राष्ट्रांच्या अंतर्गत व आंतरराष्ट्रीय व्यवहारांचे संकेत ठरविण्यात आले आहेत व ते स्थूलमानाने जगन्मान्य झाले आहेत. जगातील सर्वच लोक समान मानले जात आहेत. म्हणजे वंश, वर्ण, धर्म, भाषा, राष्ट्र आणि वैज्ञानिक व सांस्कृतिक प्रगती यांच्या भेदांच्या पलीकडे जाऊन अखिल मानवजात ही एक आहे व सर्व माणसे ही जन्माने व मुळात समान आहेत, ही गोष्ट सर्वमान्य झालेली आहे. 'जाने न कस्माद् गुणवत् विरोधः।' हे तत्त्व मान्य झालेले आहे व म्हणून अगदी वस्तुनिष्ठ दृष्टीने विचार केला तरी संपूर्ण परिस्थिती, प्रवृत्ती व दृष्टिकोन बदलल्याने राजकारण हे आता केवळ सत्तधिष्ठित, डावपेचांचे, कुटिल मार्गांचा अवलंब करून

प्रतिपक्षाचा पाडाव करण्याचे व अनुचित मार्गाने सत्तासंपादन करून ती वाममार्गांनी टिकवून धरण्याचे तंत्र राहिलेले नाही. राजकारण नव्या काळात आदर्शक (normative) बनले आहे. आताच्या राजकारणाला व राजकीय धोरणांना निश्चित ध्येय व गन्तव्य आहे आणि राजकारण हे त्या ध्येयांच्या प्राप्तीसाठी केवळ एक साधन म्हणून मानले जाते. सत्तेशिवाय राजकारण करता येत नाही ही गोष्ट सर्वांना मान्य असूनही आता 'सत्तेकरिता सत्ता मिळविणे' हे चांगले ध्येय समजले जात नाही. सत्ता ही अधिक मोठे ध्येय प्राप्त करून घेण्यासाठी एक साधन मानले जाते व ते ध्येय ठरविण्याची "गमके ही स्वरूपाने नैतिक असतात. 'आणि म्हणून राजकारणाचे स्वरूपच मुळात असे असते की, त्यात सत्ता प्राप्त करून घेण्यासाठी, प्रतिपक्षावर सरशी करण्यासाठी आपण कोणती साधने वापरतो – शुद्ध की अशुद्ध, चांगली की वाईट – ह्याचा फारसा विधिनिषेध राजकारणात मानावयाचा नसतो. प्रेमाप्रमाणे राजकारणातही सर्व क्षम्य असते. ध्येय हे साधनांचे समर्थन करते. ध्येय चांगले असल्यास ते प्राप्त करून घेण्यासाठी कोणतेही साधन वापरावयास हरकत नाही, राजकारणात नैतिक प्रश्न उपस्थित करता कामा नये; राजकारण हे गढूळ असायचेच, राजकारणात पवित्र, अपवित्र, शुद्ध, अशुद्ध, सर्व काही गरजेप्रमाणे, प्रसंगोपात्त व त्याच्या उपयुक्ततेप्रमाणे वापरावयाचे असते" इत्यादी राजकारणासंबंधी जे बोलले जाते, ते गैर आहे. यामुळे राजकारणाच्या ख-या स्वरूपासंबंधी दिशाभूल होते व अशी भूमिका घेतल्याने वाईट गोष्टींना अप्रत्यक्षपणे प्रोत्साहन मिळते. एवढेच नव्हे, तर "राजकारणात कुटिल कारस्थाने केलीच पाहिजेत; वाममार्गांचा अवलंब केलाच पाहिजे; अशुद्ध साधनांचा वापर केलाच पाहिजे; राजकारणात अशुद्ध साधनांचा वापर हा अपरिहार्य असतो व तसे केल्याशिवाय राजकारण यशस्वी होऊच शकत नाही," असाही ग्रह राजकारणात काम करणा-या कार्यकर्त्यांचा व त्यात नव्याने प्रवेश करणा-यांचा होतो. जाणूनबुजून असा वैचारिक गोंधळ माजविल्याने राजकारणासारख्या प्रभावी साधनाचा दुरुपयोग केला जाऊन राजकारणाच्या नावाखाली अनैतिक प्रवृत्तीं चा आचार करण्याची प्रवृत्ती वाढीस लागते व तिला सैद्धान्तिक बैठक दिली जाते.

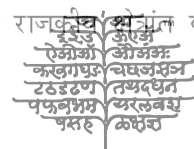
राजकारणाचे अध्यात्मीकरण ह्याचा खरा अर्थ राजकीय व्यवहारात नैतिक दृष्ट्या शुद्ध साधनांचा व मार्गांचा अवलंब करणे. अध्यात्माचा अर्थ येथे नैतिकीकरण (moralisation) असाच घ्यावयाचा. कारण आध्यात्मिक अनुभूती ही प्रामुख्याने वैयक्तिक असते व ती मोठ्या समूहाला येणे शक्य नसते. म्हणून बाह्य आचरण (conduct) हे शुद्ध व पवित्र असले पाहिजे, एवढाच मर्यादित अर्थ येथे अभिप्रेत आहे. नीती ही एका दृष्टीने वैयक्तिक असली, तरी तिला एक सामाजिक संदर्भ असतो. व्यक्तीची मानसिक स्थिती जरी काहीही असली तरी निदान व्यक्ती-व्यक्तीमधील वागणे हे सभ्य व शिष्टाचारास धरून असले तरच समाजात शांतता, सुव्यवस्था, परस्परविश्वास व त्यामुळे सहकार्य व सहिष्णुतेचे वातावरण राहू शकते. सामाजिक संबंधात जर नीती नसली तर समाजातील व्यवहार हे विस्कळित व परस्परफसवणुकीचे होऊन समाजात ऐक्य व सहकार राहू शकणार नाही व समाज विखंडित होण्याची भीती असते. ज्या वेळी गोखले सार्वजनिक जीवन हे शुद्ध, सभ्य, सुसंस्कृत व शिष्टाचाराधारित व्हावे असे म्हणतात त्या वेळी त्याचा अर्थ असा की, सामाजिक व राजकीय व्यवहारात सत्ता, कीर्ती व संपत्ती मिळविण्यासाठी लोकांनी अनीतिमय मार्गाचा, फसवणुकीचा, दडपशाहीचा मार्ग अवलंबिता कामा नये. प्रामाणिकता, परस्परविश्वास, दिलेले वचन पाळणे, परार्थपरता, 'सहिष्णुता' हे सद्‌गुण असे आहेत की त्यांच्याच बळावर समाजात सुसंवादिता, सहकार व ऐक्य टिकू शकेल. खरे म्हणजे नीतिनियम असेच असतात की, त्यांचा आधार असला व समाजात त्यांचा आचार होत राहिला, तरच समाज शांततेने, सहकार्याने, एकीने व सुसंवादित्वाने आपले व्यवहार पार पाडू शकतो. ज्या वेळी नीतिनियमांचे उल्लंघन होते व नीतीविषयी अनादराची भावना वाढत जाऊन नीतीस लोक आव्हान देऊ लागतात, तेव्हा समाजात संकर सुरू होतात व छकले होऊन तो भंग पावतो. त्यात अराजकता व गोंधळ माजू लागतो व त्याचा फायदा घेऊन काही महत्त्वाकांक्षी, सत्तापिपासू व स्वार्थी लोक समाजातील अस्थिर परिस्थितीचा फायदा घेऊन स्वतःच

हुकूमशहा होऊन बसतात. म्हणून यशस्वी लोकशाही जीवन व राज्यपद्धतीसाठी नागरिकांच्या ठिकाणी उच्च प्रकारची नीतिमत्ता निर्माण व्हावयास पाहिजे व ती त्यांच्या आचरणात यावयास पाहिजे. नीती म्हणजे व्यक्तीवर किंवा समाजावर कृत्रिम रीतीने बाह्यतः लादलेली बंधने नसून ती व्यक्तीच्या व समाजाच्या निकोप, संतुलित व सुसंवादी जीवनास अत्यावश्यक व पायाभूत असे ते बंधनकारक नियम असतात व ते समाजाच्या पायातच अनिवार्य असे अन्तर्भूत घटक असतात. राजकारणाला नीतीचे अधिष्ठान अत्यावश्यक आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो, तेव्हा त्याचा अभिप्रेत अर्थच असा असतो की कोणतेही समाजकारण किंवा राजकारण निकोप व्हावयाचे असेल तर नैतिक मूल्याविषयी समाजाच्या घटकांनी आदर बाळगला पाहिजे व तो वागण्यातून व्यक्त झाला पाहिजे.

आधुनिक काळातील राजकारण हे वर सांगितल्या-प्रमाणे वैयक्तिक स्वरूपाचे केवळ राजेरजवाडे, सरंजामदार, जमीनदार यांचे वैयक्तिक, घराण्याचे किंवा गटाचे हित संरक्षणासाठी राहिले नसून ते समाजाच्या उद्धाराचे एक अत्यावश्यक असे साधन बनलेले आहे व ते करण्यात प्रौढ मतदानपद्धतीमुळे जवळपास संपूर्ण समाज, समाजातील प्रत्येक प्रौढ स्त्री व पुरुष यांस काही वेळा प्रत्यक्ष व काही वेळा अप्रत्यक्षपणे भागीदार व्हावे लागते. आताचे राजकारण संपूर्ण समाजाचे बनलेले असल्याने त्यात व्यक्तींचे सहकार्य, परस्परविश्वास, परस्परांविषयी आदर या गोष्टी अपरिहार्यपणे अन्तर्भूत होतातच. त्या केवळ अभिप्रेत न राहता गृहीतच धराव्या लागतात. आणि म्हणून अशा संघटित राजकारणास, की ज्यात असंख्य व्यक्ती गुंतललेल्या असतात व सर्वांना परस्परांच्या मदतीने कार्य करावयाचे असते, नैतिक कर्तव्ये व बंधने पाळणे हे अपरिहार्य बनते.

हल्ली असे दिसते, की काही चळवळी मंडळी ही सत्तापिपासू बनतात व आपली योग्यता नसताना, शैक्षणिक, सांस्कृतिक व नैतिक पात्रता नसताना केवळ आपली महत्त्वाकांक्षा पूर्ण करण्याकरिता संधिसाधुपणाचे राजकारण करतात व मोठ्या पदांची कास धरून त्या जागा खटपटी करून मिळवितात. पैसा वाटणे, मानाच्या जागा देणे, व्यापारी सवलती मिळवून देणे, जातीयतेच्या भावनेस आवाहन करणे इत्यादी वाममार्गांचा अवलंब करून संधिसाधू व्यक्ती निवडणुकीत यशस्वी होतात व त्या आपल्या जागा स्वतःच्या व स्वतःच्या गटाच्या स्वार्थाकरिता वापरतात. यामुळे समाजात भ्रष्टाचार माजतो, वशिलेबाजीस ऊत येतो, अपात्र माणसे भलत्या (त्यांना अनुरूप नसतात अशा) जागा पटकावितात व त्या प्रकारच्या कार्याचे यथार्थ ज्ञान नसल्याने व व्यवहार कार्यक्षम रीतीने कसे चालवावयाचे हे त्यांना कळत नसल्याने ते संपूर्ण कार्याचा बिचका करतात व त्यामुळे संपूर्ण समाजाचे अतिशय नुकसान होते. यात फारतर काही व्यक्ती स्वतःचा व त्यांच्या बारीकशा गटाचा सांपत्तिक फायदा करून घेतात. पण त्यात समाजाचे नुकसान होते. म्हणून योग्य ठिकाणी योग्य माणसाची त्यांचे ज्ञान, कुवत, कार्यक्षमता व अनुभव यांना अनुलक्षून नियुक्ती होणे ही गोष्ट समाजाच्या हिताच्या दृष्टीने आवश्यक आहे. समाजाचे व्यवहार नीट, शहाणपणाने व कार्यक्षम रीतीने चालावे असे वाटत असल्यास व्यक्तींची गुणवत्ता, पात्रता, शील व चारित्र्य यांचा विचार जरूर व्हावयास पाहिजे. अयोग्य व अपात्र माणसे वाटेल त्या ठिकाणी जाऊन बसली, त्यांना अनुरूप नसलेले स्थान घेऊ लागली तर शेवटी त्यामुळे संपूर्ण समाजाच्या अकल्याणाशिवाय काय होणार? म्हणून राजकारणासंबंधी पूर्वीचे बनलेले संकेत हे आता बदलावयास पाहिजेत व ज्या लोकशाही समाजरचनेत व राज्यव्यवस्थेत सर्वच व्यवहार लोकांनी स्वतः चालवावयाचे असतात, तिच्यात राजकारण हे अधिकच जबाबदारीच्या भावनेने करणे आवश्यक ठरते. ह्याचा अर्थ असा की, ज्या व्यक्तीस जे काम करावयाचे असते त्या व्यक्तीस त्या प्रकारच्या कामाचे शास्त्रशुद्ध ज्ञान व अभ्यास असावयास पाहिजे, अनुभव पाहिजे, त्या प्रकारचे काम करण्यासाठी आवश्यक ते गुण व कुवत अंगी असावयास पाहिजे व कोणते का काम असेना ते नेकीने, शुद्ध मनाने, निष्ठेने व निःस्वार्थपणे करण्याची मानसिक वृत्ती व नैतिक शुद्धी तिच्याजवळ असली पाहिजे. असे जेव्हा घडत नाही, तेव्हा समाजाची व त्याच्या कार्याची हानी होते.

हल्ली सामाजिक व राजकीय क्षेत्रांत काम





अनुक्रमणिका

करणा-यांच्या ठिकाणी नीतिमत्ता भ्रष्ट होत चालली आहे, ती फार जलद खालच्या पातळीवर जाऊ लागली आहे असे निरीक्षणावरून दिसते. ह्याचे कारण तरी काय आहे? खरे म्हणजे निकोप सामाजिक जीवनासाठी नीती ही तर अत्यंत महत्त्वाची व पायाभूत अशी गोष्ट आहे. मग असे का? आपल्या सामाजिक जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत नीतिमत्ता घसरगुंडीस लागली आहे व त्यामुळे आपल्या राष्ट्राची प्रगती मोठे प्रकल्प तयार करून उच्च आदर्श व ध्येये समोर ठेवूनही होत नाही, असे दिसते. ह्या घटनेची कठोरपणाने मीमांसा करणे आवश्यक आहे. हे एक प्रकारचे शल्यकर्म आहे. परंतु हे वेळीच झाले पाहिजे. आजची अधोऽधो अवस्था जर अशीच चालू राहिली तर देश संकटाच्या व अवनतीच्या गर्तेत केव्हा कोसळेल, हे सांगवत नाही.

भ्रष्ट राजकारणाची मीमांसा

पुण्याच्या फर्ग्युसन महाविद्यालयातील 'सॉक्रेटिक ॲसोसिएशन' नावाच्या तत्त्वज्ञानमंडळाच्या सुवर्ण-महोत्सवाच्या निमित्ताने 'राजकारणाचे अध्यात्मीकरण होऊ शकते का?' या विषयावर एक महत्त्वपूर्ण परिसंवाद आयोजित करण्यात आला होता त्या प्रसंगी काही विद्वान व अनुभवी विचारवंतांनी व कार्यकर्त्यांनी या विषयावर आपले विचार व्यक्त केले होते. त्यात बोलतांना कै. डॉ. र. पु. ऊर्फ अप्पासाहेब परांजपे यांनी व्यक्त केलेले विचार महत्त्वाचे आहेत. ते म्हणाले की, सध्या भारतातच नव्हे, तर जगभर लोकसंख्या भरमसाट वाढत आहे. त्यासाठी त्यांनी Population explosion हा शब्दप्रयोग केला होता. त्यांच्या मते या असंख्य लोकांना शिक्षण व संस्कार ह्यांच्यामार्फत सभ्यता, सुजनता व सात्त्विकता ह्यांचे धडे देणे हे एक प्रचंड कार्य होऊन बसले आहे. हे कार्य करण्यासाठी म्हणजे शिक्षणसंस्थांतून विद्यार्थ्यांना सुसंस्कारी करण्याचे कार्य करण्यासाठी आवश्यक व अनुकूल ती परिस्थिती उपलब्ध नाही. चांगल्या संस्कारांचे शिक्षक मिळणे व शिक्षणाविषयी त्यांना स्वतःला आस्था वाटून त्यामार्फत विद्यार्थ्यांच्या नव्या पिढीवर चांगले संस्कार घडविणे हे अत्यंत मौलिक व अत्यावश्यक कार्य आहे, यात शंका नाही. तथापी हे कार्य करण्यास अनुरूप अशी माणसे मिळणे कठीण होत चालले आहे. शिक्षणाच्या क्षेत्रात जी मंडळी येत आहेत त्यात काही शिक्षक व विद्यार्थी हे समाजातील अशिक्षित व असंस्कारित अशा थरांतून येत आहेत आणि त्यांचेच संस्कार पुरेसे चांगले नसल्याने व त्यांना आपल्या कार्याचे महत्त्व नीट कळले नसल्याने व सुसंस्कार करण्याची पात्रता व कुवत त्यांच्या ठिकाणी नसल्याने शाळाकॉलेजांतून चांगल्या संस्कारांनी प्रभावित झालेली अशी निकोप वृत्तीच्या विद्यार्थ्यांची नवी पिढी तयार होऊ शकत नाही. शिवाय जी काही सुसंस्कार करण्यास पात्र व उत्सुक अशी माणसे आहेत, त्यांना पुरेसे वेतन व मानाने जगण्यासाठी परिस्थिती मिळत नाही. उलट व्यापार, उद्योगधंदे व राजकारण यांतच शिक्षण कमी असलेली व चारित्र्यविहीन असलेली माणसे भरमसाट पैसा मिळवून समाजात सुखी जीवन जगतांना व पैशाच्या बळावर समाजातील व राजकारणातील मानाच्या व प्रतिष्ठेच्या जागा बळकावताना दिसतात. याउलट, जी नेकीची, नीतिसंपन्न चारित्र्याची, विद्वान, अभ्यासू व निष्ठावंत माणसे असतात, त्यांच्या आर्थिक हालांना पारावार राहात नाही व त्यांना समाजात प्रतिष्ठाही लाभत नाही. नालायक व दुर्गुणी माणसे प्रगत होताना पाहून आपल्या सद्‌गुणांचे चीज होत नाही, नीतिमत्ता आपल्या हालांना व दुःखांना कारणीभूत होते अशा प्रकारची जाणीव सद्‌गुणी व सुसंस्कारी लोकांना होत जाऊन त्यातून वैफल्याची भावना निर्माण होते व शेवटी अशी काही चांगल्या वृत्तीची माणसेही निराश बनतात; संशयी वृत्तीची बनतात व त्यामुळे ती आपल्या कामाविषयी उदास बनू लागतात. आणि ह्याचा परिणाम शेवटी जी चळवळी, खटपटी, लटपटी व भानगडी करणारी सामान्य बुद्धीची व कुवतीची पण डावपेच खेळण्यात व कटकारस्थाने रचण्यात निपुण माणसे असतात, त्यांची सरशी होण्यातच होतो. म्हणजे हे जणु एक दुष्ट वर्तुळच बनत चालले आहे. यातून सुटका करून घेणे हे अत्यंत अवघड काम आहे. समाजात शिकणा-यांची संख्या झपाट्याने वाढत आहे, त्यांच्या गरजा व आकांक्षा जलद गतीने वाढत आहेत परंतु त्यांना शिक्षण देण्यास लागणारी पात्र माणसे त्या गतीने तयार होत नाहीत. आणि मग वेळ भागवण्यासाठी जे कोणी, मग त्यांची पात्रता कितीही कमी असो, मिळतील त्यांना घेऊन काम चालवून घ्यावे

लागते, वेळ धकवावी लागते. म्हणजे संख्या Quantity जशी वाढत जाते, तशी त्या प्रमाणात Quality गुणवत्ता खालावत जाते, हा नियम खरा ठरताना दिसतो. खरे म्हणजे गुणवत्ता न खालावू देता अधिकाधिक लोकांना सुशिक्षित, सुसंस्कारी व गुणवत्तेच्या दृष्टीने श्रेष्ठ प्रतीचे कसे बनवायचे, ही खरी समस्या आहे; व त्याला short cut जवळचा रस्ता नाही. लांबचा पण निश्चितपणे फलदायी म्हणजे शिक्षणाचाच रस्ता आहे; व ते क्षेत्र राजकारणी लोकांच्या अनैतिक कारवायांपासून संपूर्णपणे मुक्त ठेवल्याशिवाय. शैक्षणिक क्षेत्रात काम करणा-या लोकांना पुरेशी स्वायत्तता, आर्थिक सुरक्षितता व सामाजिक प्रतिष्ठा मिळाल्याशिवाय या क्षेत्रात चांगल्या पात्रतेची व कुवतीची माणसे आकर्षित होणार नाहीत व म्हणून कार्यही चांगल्या प्रकारे होऊ शकणार नाही, ही कठोर वस्तुस्थिती आहे.

नैतिक मूल्यांच्या श्रेष्ठतेविषयी व इच्छनीयतेविषयी आदर व श्रद्धा कमी होण्याचे आणखी एक कारण असे सांगता येईल, की लोकांच्या मनावर व विचारसरणीवर विज्ञानाच्या आदर्शविरहित किंवा भाववादी वा वास्तववादी (positivistic) विचारसरणीचा बराच प्रभाव पडलेला आहे. जे जे इंद्रियगम्य आहे, निरीक्षण व प्रयोग यांमार्गे ज्यांचे आकलन व निकषण होऊ शकते, केवळ तेवढ्याच गोष्टी सत्य असू शकतात; जे निरीक्षण, प्रयोग, तर्क (अनुमान) यांच्या साहाय्याने निकसित करता येत नाही, जे इंद्रियज्ञानास अगम्य आहे, जे तर्काच्या अतीत आहे. ते असत आहे असे भावात्मक विचारसरणीच्या लोकांचे मत आहे. जे इंद्रियगम्य नाही ते एकतर मिथ्या आहे किंवा काल्पनिक आहे; कारण ते अनिकषनीय आहे, असे मानण्याची प्रवृत्ती त्यामुळे वाढत आहे. जे अतीत Transcendental आहे, जे मानवाच्या कोणत्याही ज्ञानसाधनात बसत नाही, ज्याचे प्रचलित मानसाधनांनी मापन करता येत नाही, जे शब्दांच्या साहाय्याने वर्णिता येत नाही अशा अनुभवातीत ज्या वस्तु आहेत, जी महनीय जीवनमूल्ये आहेत, त्यांना विज्ञानाच्या ज्ञानपद्धतींनी जाणून घेता येत नाही. अशा वस्तूंच्या आकलनासाठी वैज्ञानिक ज्ञानसाधने व पद्धती वापरली जात आहेत किंवा इंद्रियगम्य निकषणक्षम रीतीने समजण्याचे प्रयत्न केले जात आहेत. परंतु वैज्ञानिक पद्धती व वैज्ञानिक साधने ही ज्यांना लागू पडत नाहीत व त्यांच्या कक्षेत ज्यांचे अस्तित्व व ज्ञान येत नाही, त्यांच्या स्वरूपाचे यथार्थ ज्ञान वेगळ्या रीतीने करून घेण्याऐवजी जे उच्च आहे त्याचे त्याच्याहून कनिष्ठ प्रकारच्या वस्तूच्या किंवा खालच्या पातळीवरील वस्तूंच्या स्वरूपात अवकरण Reduction करण्याची पद्धती ही अधिक शास्त्रीय व वास्तववादी मानली जाते. या पद्धतीनुसार जे उच्च आहे, थोर आहे, उदात्त आहे, अनुभवातीत आहे त्याचे अवकरण केले जाऊन त्याचे स्वरूप खालच्या पातळीवरून विशद केले जाते. म्हणजे असे करण्यात जे उच्च व थोर आहे, उदात्त आहे, त्याचे स्वतःचे श्रेष्ठ स्वरूप यथार्थपणे समजावून घेणे बाजूलाच राहून त्याचे अवकरण व त्यामुळे अवमूल्यन केले जाते आणि त्याची अनन्यसामान्यता दुर्लक्षित होऊन त्याची प्रतिष्ठा कमी केली जाते. आणि यामुळे जे थोर आहे, महनीय आहे, उदात्त आहे, ज्यामुळे मानवी जीवन उच्च पातळीवर जगता येते त्याची अवहेलना होते व जे भव्यदिव्य आहे त्याची मानवी जीवनातून हकालपट्टी करण्यात येते. 'अवकरणाचा' हा प्रमाद सामाजिक व नैतिक संदर्भात अतिशय घातक ठरत आहे. समाजाचे जीवन नीतिशुद्ध होण्यासाठी जी थोर जीवनमूल्ये आहेत, ज्या थोर नैतिक मूल्यांवर समाजाची धारणा होत असते, त्या मूल्यांना प्राथमिक व पायाभूत महत्त्व द्यावे लागते व त्यांच्याविषयी प्रत्येक व्यक्तीच्या मनात आदराची भावना असावी लागते. परंतु अवकरणाच्या प्रवृत्तीमुळे त्या मूल्यांचे खरे स्वरूप व प्रतिष्ठा यांविषयी साशंकता प्रकट करण्यात येते व त्यांच्या प्रतिष्ठेविषयी आव्हान देण्यात येते. ती मूल्ये श्रेष्ठ का आहेत हे वैज्ञानिक पद्धतीने, पुरावा व निकषण ह्यांच्या साहाय्याने सिद्ध करण्याचे प्रयत्न केले जातात. परंतु मूल्यांचे स्वरूपच असे असते, की अनुभवाधिष्ठित रीतीने, संख्याशास्त्रीय पद्धतीने, मापन व प्रयोगांच्या मार्गाने त्यांचे वस्तुनिष्ठ व भावनात्मक निकषण व सत्यता कधीच प्रस्थापित होणे शक्य नसते. आणि ज्यांचे निकषण वैज्ञानिक पद्धतीने करता येत नाही ते सत्य नाही हे जर मान्य केले, तर मूल्यांना नाकारण्याशिवाय मार्गच उरत नाही.

नीतिशास्त्रातही विश्लेषणपद्धतीचा (Analytical Method) अवलंब केला जात आहे. नीतिविषयक

अनुक्रमणिका

विधानांच्या स्वरूपाची मीमांसा केली जाते. त्यांचा प्रकार कोणता आहे, ती विधाने करण्यामागे कोणती पार्श्वभूमी आहे, काही विधाने आज्ञार्थक असतात तर काही इच्छाप्रदर्शक असतात; काही उपदेशात्मक स्वरूपाची असतात व बहुतेक विधाने ही प्रवृत्ती निदर्शक असतात असे विधानांचे विविध प्रकार कल्पून त्यांचे उपपादन करण्यात येते आणि मूल्यांच्या ख-या स्वरूपाचा विचार बाजूस टाकण्यात येतो. खरे म्हणजे मूल्यांची युक्तता ही अनुभवाधिष्ठित रीतीने उपयुक्ततेच्या भूमिकेवरून न ठरविता ती अनुभवपूर्व a - priori रीतीने गृहीतकृत्ये म्हणून प्रस्थापित करावयाची असते. मुल्ये ही आदर्शरूपी असतात व म्हणून ती अनुभवाधिष्ठित करता येत नाहीत व त्यांच्याव्यतिरिक्त इतर कारणास्तव युक्त ठरविता येत नाहीत. त्यांच्या ठिकाणी एक प्रकारची स्वयंसिद्धता असते.

सामाजिक व्यवहार शांततेने, सुसंवादित्वाने, सहकार्याने, सचोटीने व प्रामाणिकपणे चालविण्यासाठी काही सामाजिक मूल्यांचा आचार हा अपरिहार्य व म्हणून बंधनकारक व्हावा लागतो; कारण ती मूल्ये पायाभूत म्हणून गृहीतच धरावी लागतात. त्यांची युक्तता प्रस्थापित करण्यासाठी इतर निकष व युक्तिवाद यांचा अंगीकार केला असता त्यांच्या साहाय्याने त्यांची युक्तता प्रस्थापित करता येत नाही व अनुभवाधिष्ठित अशा वैज्ञानिक पद्धतीचा नीतिशास्त्रासारख्या आदर्शक (Normative) शास्त्रात उपयोग करणे हे बुद्धिवादी दृष्टीने पाहिल्यास चूकच म्हणावे लागेल. जे जेथे लागू पडू शकत नाही, तेथे ते लागू करणे हे विवेकदृष्ट्याही गैरच मानावयास पाहिजे. या दृष्टीने पाहता सध्या समाजात मूल्यांची अवहेलना होण्याचे कारण ब-याच अंशी वैज्ञानिक पद्धतीचा गैरवापर हे होय.

हल्लीच्या वास्तववादी व भावात्मक विचारसरणीचे दुसरे एक अंग उपयुक्तता हे आहे. हल्ली प्रत्येक गोष्ट योग्य की अयोग्य, चांगली की वाईट आहे, हे तिच्या उपयुक्ततेवरून ठरविण्याची (utilitarian) प्रवृत्ती वाढत आहे. सत्य किंवा जीवनमूल्य हे उपयुक्त जरून असावे; त्याने जीवनाचा विकास व उन्नती करण्याचे कार्य अवश्य करावे. म्हणजे सत्य निरुपयोगी किंवा उपयुक्तताविहीन असता कामा नये, हे खरेच. आणि जे खरे सत्य किंवा मूल्य असते, ते जीवनाचा विकास व उन्नती यांना पोषक व वर्धक असते. परंतु मूल्याचे स्वरूप केवळ व पूर्णतया उपयुक्तता असते, असे मात्र मानून चालणार नाही. उपयुक्तता हे सत्याचे किंवा मूल्याचे हार्द व सार होऊ शकत नाही. उलटपक्षी काही जीवनप्रकार व आचार हे उपयुक्त आहेत, यशाची प्राप्ती करून देतात व म्हणून चांगले असतात, असेही म्हणणे घातक ठरते. काही सामाजिक व राजकीय व्यवहारांत खोटे बोलणे, अप्रामाणिक वर्तन करणे, खोटी वचने देऊन ती न पाळणे, संकुचित मनोवृत्तीने गटबाजी करणे, डावपेच लढविणे व कुटिल कारस्थाने करणे इत्यादी प्रकारांनी म्हणजे नैतिक दृष्ट्या वाममार्गाचा अवलंब करणे हे सत्ता व संपत्ती मिळविण्याचे उद्दिष्ट प्राप्त करून घेण्यास साहाय्यक व पोषक ठरू शकत असेल; परंतु त्यामुळे अनीतिमय आचरणाची श्रेष्ठता, युक्तता व आवश्यकता सिद्ध होत नाही. उलट, यामुळे वाममार्गाची सामाजिक व्यवहारात सरशी होत जाऊन त्यामुळे समाजात चारित्र्य, पावित्र्य, सचोटी, नैतिकशुद्धी या उच्च गुणांविषयी उपेक्षेची व अनादराची भावना निर्माण होते व समाजात संधिसाधुपणा, लबाडी, कारस्थानीपणा व अनीती ह्यांचा अधिक प्रसार होऊ लागतो. त्यामुळे संपूर्ण सामाजिक जीवन भ्रष्ट व अमंगल होऊ लागते. आणि त्याचा परिणाम असा होतो, की व्यक्तीस स्वतंत्रपणे आपले गुण व कुवत यांनुसार स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वाचा पूर्ण विकास करून घेण्यास संधी मिळत नाही. आणि समाजात न्यायाचे तत्त्व नसेल, गुण व चारित्र्य यांविषयी आदर वाटत नसेल, शारीरिक सामर्थ्य, पैसा, लबाड्या, कपटनीती, स्वार्थीपणा, संधिसाधूपणा व ढोंगबाजी यांच्या साहाय्याने जर व्यवहार चालत असतील, तर त्या समाजात गुंडगिरीशिवाय दुसरे काय चालणार? अनीतिमूलक आचारांनी समाजात सद्‌गुण व चारित्र्य यांना मान राहात नाही आणि गुणवत्तेची उपेक्षा होत गेल्याने नैतिक सद्‌गुण व शुद्ध चारित्र्य यांनी व्यक्तीचे व समाजाचे जीवन उन्नत, पवित्र व मंगल होते म्हणून सद्‌गुणांचा आचार आवश्यक आहे यावरील लोकांचा विश्वास उडू लागतो व त्यामुळे नैतिक सद्‌गुण, शील, चारित्र्य, पावित्र्य,

न्याय यांसारख्या मूल्यांविषयी ज्यांना आदर वाटतो, अशीही माणसे साशंक (Sceptical) बनू लागतात. थोडक्यात, दुराचरणी लोकांना भौतिक सुख, व्यावहारिक यश व समृद्धी यांचा लाभ होतो व सदाचरणी लोकांची त्यांच्या सदाचरणावरील आग्रहामुळे गळचेपी होऊन त्यांच्या कपाळी दारिद्र्य, हालअपेष्टा, उपेक्षा व अवहेलना येते, असे वाटू लागून लोक नैतिक सदाचरणासंबंधी संशयी बनून त्यांच्यात वैफल्याची भावना दृढमूल होऊ लागते. नैतिक सद्‌गुण, चारित्र्यसंपन्नता, भौतिक सुख व समृद्धी यांच्यात परस्परसंबंध नसतो ही गोष्ट सुप्रसिद्ध कान्ट या थोर तत्त्वज्ञान्यालाही चिंता करावयास लावणारी ठरली.

किंबहुना वास्तववादी व भौतिक प्रवृत्तीने कशालाच स्वतःचे स्वतंत्र, स्वयंसिद्ध महत्त्व व प्रतिष्ठा मान्य न केल्याने व प्रत्येक गोष्टीचे व्यापारी पद्धतीने मूल्यमापन करण्याच्या प्रवृत्तीमुळे जीवनातील सर्वच गोष्टींचा जणू बाजार बनला आहे व सद्‌गुणांचेही उपयुक्ततेवर आधारून व्यापारी पद्धतीने मापन व मूल्यांकन होऊ लागले आहे ही गोष्ट उच्च नैतिक व आध्यात्मिक जीवन जगण्यास खरोखरच बाधक व मारक ठरणारी आहे, यात शंका नाही. अर्थात् यामुळे 'बळी तो कान पिळी' हा जो जंगलाचा कायदा समजला जातो, त्याचेच अधिराज्य अप्रत्यक्षपणे समाजात होते व म्हणून सर्व संस्कृती, नैतिक उन्नती, समता, लोकशाही, स्वातंत्र्य यांसारख्या थोर मूल्यांना हरताळ फासला जाण्याशिवाय हल्लींच्या प्रगत समाजात दुसरे काही होऊ शकत नाही, हा ह्या काळाचा 'विरोधाभास' (paradox) आहे.

वास्तववादी व भाववादी (positivistic) विचारसरणीचा असा एक महत्त्वाचा परिणाम झाला आहे, की जे इंद्रियांना अगम्य आहे, पार्थिवाच्या अतीत आहे, जे तर्काला अगम्य आहे व जे प्रयोग व इतर अप्रत्यक्ष रीतीने वैज्ञानिक पद्धतीने सिद्ध करता येत नाही, त्याचे अस्तित्व नाकारण्यात येत आहे. ह्याचाच एक भाग असा आहे, की मानवाचे जे शारीरिक, मानसिक व बौद्धिक रूप आहे त्याच्या पलीकडे अदृश्य असे जे आत्मरूप आहे, ते निकषणीय नसल्याने नाकारण्यात येत आहे. त्यामुळे माणसाचे जे रूप व प्रतिमा आलेखली जात आहे ती सर्वसामान्य, भुक्तिप्रिय, पार्थिव सुखाला आसावलेल्या व शारीरिक सुखात पूर्णपणे गुरफटलेल्या अशा माणसाची आहे; व माणसाचे हे रूप आदर्श व अंतिम मानले जाऊन आणि ज्यासाठी त्याने जगायचे आहे, धडपडावयाचे आहे त्या त्याच्या इच्छा, आकांक्षा, प्रवृत्ती या पार्थिवाच्या रिंगणात फिरत राहणा-या अशाच आहेत. शरीर, मन व बुद्धी यांच्या पलीकडे माणसाचे जे व्यापक, विकारातीत, शांत व अनंत असे आत्मरूप आहे, ते कोणत्याही भौतिक, प्रायोगिक, निरीक्षणात्मक मार्गाने व्यक्त व सिद्ध करता येण्यासारखे नसल्याने व ते सर्वांना अवगत करून देता येणेही शक्य नसल्याने ते पूर्णपणे नाकारले जात आहे. त्याचा परिणाम असा होतो आहे, की मानवाच्या शारीरिक, मानसिक व बौद्धिक भुका व गरजा यांची तृप्ती करीत राहणे हे मानवाचे अंतिम उद्दिष्ट होऊन राहिले आहे. म्हणजे कामवासना, विकार, मनाच्या व बुद्धीच्या आकांक्षा ह्याच मानवी आचारांच्या व विचारांच्या अंतिम प्रेरणा मानल्या जात असल्याने त्यांची तृप्ती करणे, पार्थिव सुखाचा पाठपुरावा करीत राहणे हेच व्यक्तीचे, शिक्षणाचे व समाजाचे ध्येय बनले आहे. त्यामुळे सर्व मानसिक व बौद्धिक व्यवहार हे माणसाचे शारीरिक व भौतिक सुखांची प्राप्ती करून घेण्यासाठीच करण्यात येत आहेत. पार्थिवाच्या अतीत असलेल्या विकारातील, व्यापक व शांत अशा आध्यात्मिक जीवनाला काल्पनिक व मिथ्या ठरविल्याने पार्थिव सुखाची साधने ही मौल्यवान गणली जात आहेत व त्यांच्या प्राप्तीसाठीच मानवाचे सर्व प्रयत्न चालू आहेत. पार्थिव व भौतिक सुखांची प्राप्ती करून देणा-या वस्तुंच्या प्रचंड निर्मितीसाठी अहोरात्र प्रयत्न चालू आहेत व त्यातच मानवाची बरीचशी शक्ती वापरली जात आहे. परंतु हे करण्यात मानवास सतत किंवा शाश्वत टिकणारे समाधान व शांती मात्र लाभत नाही. सुखाच्या व चैनीच्या सागरात पोहत असताही मानवास आंतरिक तृप्तीचा व पूर्तीचा आनंद व समाधान यांचा लाभ होत नाही. समृद्धीच्या महासागरात मानव आतून मात्र रिताच (empty) राहतो. सुखचैनीच्या साधनांच्या प्रचंड पुरवठ्यातही मानवाच्या अंतरंगात मात्र पोकळी (void) शून्यता, रिक्तता अनुभवायला येत आहे. सुखाची, तृप्तीची, समाधानाची प्रत्यक्ष अनुभूती ज्याला येते तो आत्मा [illegible] आहे, त्याचे

अनुक्रमणिका



खरे स्वरूप कसे आहे, त्याची खरी गरज, भूक, आकांक्षा कोणती आहे, त्याला नेमके काय हवे आहे व कशाने त्याला तृप्तीचा, पूर्तीचा व समाधानाचा आनंद मिळू शकेल, ह्याचा मूलभूत विचार आपण करीनासे झाल्याने ज्या शारीरिक, मानसिक व बौद्धिक सुखांच्या मार्गाने आपणास तृप्ती, शांती व समाधान लाभणार नाही, त्यांच्याच मागे वेड्या आशेने लागून आपण शाश्वत सुखाची व समाधानाची अपेक्षा करू लागलो आहोत. भौतिक सुखांचे स्वरूपच असे आहे, की आपण ते कितीही अधिक प्रमाणास वाढविले व उपभोगत राहिलो तरी तृप्ती लाभत नाही. थोडक्यात, "भोगा न भुक्ता वयमेव भुक्ता। तृष्णा न जीणा वयमेव जीर्णा:।" या भर्तृहरीच्या उक्तीप्रमाणे मानवाची अवस्था झालेली आहे. सुखाची सतत कास बाळगणा-या मानवाला तो सुखप्राप्तीसाठी चुकीच्या मार्गाने धडपडत राहिल्याने त्याच्या पदरात सुख पडू शकत नाही, अशी त्याची केविलवाणी अवस्था झाली आहे. मानवाच्या व्यवहारांचे व आचारांचे अध्यात्मीकरण होण्याच्या मार्गातील दुसरी एक महत्त्वाची अडचण अशी आहे, की धर्मनिरपेक्षतेचे तत्त्व (Secularism) केवळ राज्यसंस्थेच्या बाबतीतच नव्हे, तर ते जीवनाच्या सर्व अंगप्रत्यंगांवर प्रभाव टाकणारी अशी प्रवृत्ती बनले आहे. धर्मनिरपेक्षतेचे तत्त्व हे जे पार्थिवाच्या अतीत आहे त्याचे अस्तित्व व महत्त्व नाकारते. मानवाचे सर्व जीवन, त्याच्या आशाआकांक्षा, त्याची उद्दिष्टे, त्याच्या जीवनाचे ध्येय हे केवळ पार्थिव व भौतिक यांच्या कक्षेत मर्यादित राहिले पाहिजे व जे अति पार्थिव आहे ते दृश्यमान नसल्याने व निकष लावून सिद्ध करता येत नसल्याने ते असत् व मिथ्या समजावयास पाहिजे, असा धर्मनिरपेक्षतेच्या तत्त्वाचा अभिप्रेत अर्थ आहे. अतिपार्थिवावर विश्वास ठेवणे म्हणजे विज्ञानविरोधी, अंश्रद्धात्मक व भोळसटपणाचे लक्षण आहे; अतिपार्थिवावर विश्वास ठेवणारी माणसे ही अज्ञानी व बौद्धिक दृष्ट्या मागासलेली आहेत, असेही या तत्त्वाच्या अनुरोधाने म्हणण्यात येते. म्हणजे धर्मनिरपेक्षता ही मानवाला पार्थिवता व भौतिकता यांच्या कक्षेत मर्यादित करून ठेवण्यास जबाबदार आहे; त्यामुळे उच्च नैतिक व आध्यात्मिक मूल्यांविषयी उदासीनता, उपेक्षेची व तिरस्काराची वृत्ती निर्माण करण्यास धर्मनिरपेक्षतेकडून अप्रत्यक्षपणे प्रोत्साहन मिळते. थोडक्यात, अतिपार्थिवतेसंबंधी उदासीनता, उपेक्षा व तिरस्कार निर्माण करणा-या ब-याच गोष्टी घडत आहेत व मानवाचे लक्ष भौतिक व पार्थिव उद्दिष्टावर व सुखोपभोगांवर केंद्रीभूत करण्यात येत आहे व त्याचा परिणाम असा होत आहे, की मानवाचे विचार, आकांक्षा व उद्दिष्टे मर्यादित होत जाऊन पार्थिवाचाच पाठपुरावा केला जात आहे. भौतिक उपभोगाच्या वस्तूंची मागणी प्रचंड प्रमाणावर वाढत आहे व निर्मिती कमी पडत आहे. त्यासाठी प्रचंड प्रमाणात स्पर्धा होत राहून व्यक्ती अधिकाधिक आत्मकेंद्री व स्वार्थी बनत आहेत. भौतिक सुखोपभोगाच्या वस्तू व साधने कितीही मोठ्या प्रमाणात तयार होत राहिली, तरी त्यांच्या भोगापासून व्यक्तींना चिरकाल टिकणारे सुख, समाधान, तृप्ती व शांती लाभत नाही. भौतिक सुखभोगांच्या मागे लागून त्यांच्या प्राप्तीसाठी माणसे आपसात जंगली स्वरूपाची स्पर्धा करण्यात व त्या स्पर्धेत यशस्वी होण्यसाठी उच्च नैतिक व आध्यात्मिक मूल्यांवर तिलांजली सोडण्यास तयार झाली आहेत. स्वार्थासाठी व अपरिमित सुखोपभोगासाठी प्रत्येक मनुष्य अनुदात्त मार्गाने वागू लागला आहे. हल्लींच्या पार्थिवताप्रधान प्रवृत्ती कितीही बुद्धिप्रधान बनल्या असल्या तरी त्या जीवनातल्या पवित्र मूल्यांविषयी आदर बाळगण्यास प्रेरणा देणा-या व पोषक खास राहिल्या नाहीत. आणि या भौतिक सुखोपभोगास व पार्थिव ध्येयास उद्युक्त करणा-या सर्व प्रवृत्ती जीवनव्यवहारांचे नैतिकीकरण व अध्यात्मीकरण करण्यास निश्चितपणे बाधक व घातक ठरत आहेत. कारण या मानवाच्या वासनाविकारांस व अहंकारास उत्तेजित व पुष्ट करणा-याच आहेत. आणि मानवाचे शारीरिक भोग, इंद्रियसुखे, कामवासना, विकार व अहंकार यांच्या अतीत होण्यास मानव प्रवृत्त झाल्याशिवाय, त्याच्या अहंकाराचा निरास झाल्याशिवाय तो खचितच आध्यात्मिक बनू शकत नाही. अशी ही आपली सद्यःकालीन 'शोकान्तिका' आहे.

ଓଓଓ

जुने लेखन

प्राप्ती वरील कर इनकमटॅक्स न बसवून घेण्याबाबत मारामारी

गोविंद बाबाजी जोशी

१३. सन १८५९ चे सुमारास सरकारनें जो इनकमटॅक्स नांवाचा कर हिंदुस्थानांतील रयतेवर प्रथम बसविला त्याची समजूत देण्याकरीतां मे. हंटरसाहेब त्या वेळचे वसई प्रांतचे असिस्टंट कलेक्टर वसईस आले होते, त्यांच्याशीं जी रयतेची धिंगा मस्ती झाली त्याची हकीकत खालीं लिहिल्याप्रमाणें.

सन १८५७ सालीं श्रीमंत नानासाहेब पेशवे यांनी आपला बाप (दुसरा बाजीराव) यांस नेमणूक चालत आल्याप्रमाणें आपल्यासही चालवावी म्हणून त्यावेळच्या इष्टइंडिया कंपनीकडे अर्ज केला होता, परंतु इंग्रज सरकार ती मागणी कबूल करीना. सबब नानासाहेब आणि इंग्रज यांत जी हातघाई झाली, त्यानंतर पुढील सालीं लढाईंत जो खर्च झाला होता तो भरून निघण्याकरितां रयतेवर इनकमटॅक्सचा कर बसविला आहे, असे वसई गांवांत जाहीरनामे लाविले होते. व त्याचे वसूलबाकीची सर्व व्यवस्था वसई येथील त्यावेळचे मामलेदार काशीनाथ विनायक लोंढे पुणेकर यांजकडे होती. मामलेदारांनी रयतेस नोटिशी तलाठीमार्फत घरोघर दिल्या, त्या रयत घेईना. व त्या मामलेदार कचेरी पुढे परत पुष्कळांनी आणून फेंकून दिल्या, सबब वरील असिस्टंट कलेक्टरसाहेब रयतेची समजूत घालण्याकरितां म्हणून ठाण्याहून मुद्दाम आले होते, त्यांचा मुक्काम रहदारी बंगल्यांत होता व तालुक्यांतील रयत या समयीं रहदारी बंगल्याशीं मामलेदारांचे बोलावण्याप्रमाणें एकत्र झाली होती. सुमारें दोन हजारांवर लोक जमले होते. त्यांस साहेब बहादूर समजूत द्यावयास लागले. व कर बसविण्याचे कारणासह चांगले मुद्यानिशी साहेबांनी भाषण केलें. त्याचा जबाब देताना रयतेनें जीं भाषणें केलीं तीं जरी विसंगत व त्याची शब्द रचना बरोबर नाहीं अशीं होतीं तरी त्यांचा भावार्थ मोठा खोल विचाराचा होता. रयत म्हणाली कीं, "हा कर सरकारनें विचार केल्याशिवाय व आमच्या प्राप्तीचा पुरा तपास केल्यावांचून आह्मांवर बसविला आहे. असा जुलूम करणें असेल तर सरकारनें आमचीं घरेदारें विकून पाहिजे तर कर वसूल करावा." आम्हीं खुशीनें कर देण्यास राजी नाहीं, असें सर्व लोक बोलूं लागले. त्यानंतर साहेबांनी हुकूम केला कीं, कांहीं प्रतिष्ठित लोकांस मात्र बंगल्यापाशीं आणावें, बाकीच्या लोकांस दूर ठेवावें. त्याप्रमाणें अब्रुदार पांढरपेशे वगैरे सुमारें पन्नास लोक बंगल्यापाशीं नेले. आणि बाकी रयत थोड्या अंतरावर आठ दहा हातांवर मागें राहिली. पण तिही हळु हळु त्या पांढरपेशे लोकांचे मागें जाऊन साहेबांचें भाषण ऐकण्यास उभी राहिली. सर्वांचे पुढें पांढरपेशे (ब्राह्मण, परभू, गौडब्राह्मण वगैरे), त्यांचें मागें वाणी उदमी, त्यांचे मागें कांसार, सोनार, मुसलमान व सर्वांचे शेवटीं कांहीं अंतरावर मच्छी मारणारे कोळी व वसई आगरांतील किरिस्ताव पार्चुगीजमाळी सुमारें तीनशें पासून चारशें लोक उभे होते. इतक्यांत साहेबांचे शिरस्तेदारांनी काल रोजीं मामलेदार कचेरीपुढें नोटिसी टाकलेल्या आणवून ठेविल्या होत्याच त्यांतून एकेक काढून नावें वांचून हाका मारूं लागले. या वेळींही साहेबांनी सांगितलें कीं, सरकारांनी जर कर बसविला आहे, तर रयतेने सरकारचा हुकूम न तोंडतां मान्य करून नोटिसी ज्यांच्या त्यांनीं घेतल्या पाहिजेत. नंतर नांवें वाचण्यास सुरुवात झालीं. त्यांत प्रथमची नोटीस गोवर्धन गंगादास वाणी याची निघाली, तसा साहेबांनी त्याच्या नांवाचा शिपायाकडून पुकार करविला. आणि त्याजला जवळ बलावून साहेब त्याचे हातांत नोटीस देऊं लागले असतां मी घेत नाहीं असें गोवर्धन शेटनीं सांगितलें. साहेबांनी सर्व लोकांस पुन्हा निवेदन केलें कीं, सरकारांस नानासाहेबांबराबर लढाई करतांना बहुत खर्च झाला आहे, हाल अपेष्टाही पुष्कळ भोगाव्या लागल्या आहेत, कर्ज फार झालें आहे. व त्याचे फेडिकरितां इनकमटॅक्स नवीन कर बसविणें भाग झालें आहे. तर सरकारला रयतेनें मदत केली पाहिजे व हें रयतेचें कर्तव्यही आहे. त्याजवर गोवर्धनदास

यांनीं जबाब दिला कीं, सरकारचे पुष्कळ अव्यवस्थित व फाजील खर्च आहेत, ते कमी करावे अथवा साहेब लोकांस इतकाले मोठे पगार आहेत कीं, एका साहेबाचा जो पगार असतो त्याचे चौथ्या हिश्शांत त्याच्या ऑफिसच्या सर्व एस्टाब्लिशमेंटाचा पगार असतो. याप्रमाणें दुसरे पुष्कळ खात्यांतही अशीच अर्थ व्यवस्था आहे, ती बंद करून जो पैसा शिल्लक राहील तो तिकडे लावावा. आम्हां हिंदुस्थानावासी गरीब रयतेवर कर बसवूं नये. त्याजवर साहेब बोललें कीं, जितकी काटकसर करवेल तितकी सरकार करीत आहे, त्याविषयीं तुम्ही सांगावयास नको. गोवर्धन शेट बोलले कीं, हें फक्त आपण तोंडानें व वर्तमानपत्रांत मात्र बोलतां परंतु सरकारचा हेतु बिलकुल तसा नाहीं. थोडक्यांत सांगितलें तर आम्हीं हिंदुस्थानवासी लोकांनी अगदीं दरिद्री व्हावें, आमच्या घरांत जीं थोडीं धातूची भांडीं व डागडागिणे आहेत, ते नाहींसे करून ज्याप्रमाणें अमेरिकेंतील रेड इंडियन लोकांचा निकाल झाला (तेथे सांप्रत युरोपियन लोक बसाहत जाहले आहेत) तसा आमचा निकाल व्हावा अशी आपल्या लोकांची इच्छा आहे. आमच्या रयतेच्या घरांत पहाल तर दोन प्रहराला पुरेइतकें अन्न सुद्धां पुष्कळ लोकांचे घरीं राहिलें नाहीं. आमचे धंदे व व्यापार सर्व तुम्हीं हिसकून घेतले आहेत. आम्हांस हात बांधून उपाशीं राहून मरण्याचा प्रसंग आला आहे. याप्रमाणें आम्हीं अगदीं दीन व दरिद्री झालों आहों. याजकरितां आम्हांस इनकमटॅक्स नको व आम्हीं तो देणार नाहीं. त्याजवर साहेबांनी सांगितले कीं, असें म्हणून कधीं चालावयाचें नाहीं. तुम्हीं नोटिशी घेतल्या पाहिजेत व त्यांत लिहिल्याप्रमाणें आकार (कोणावर जास्त आकारणी झाली असल्यास योग्य दाद मांगून) भरला पाहिजे. गोवर्धन शेट बोलले कीं, आम्हीं नोटिशी घेत नाहीं. तेव्हां गोवर्धन शेटची नोटिस साहेब त्यांचे हातांत देऊं लागले आणि सांगितलें कीं, जर तूं घेणार नाहींस तर तुजवर हुकूम तोडल्याचा चार्ज ठेविला जाईल. त्यानंतर शेट बोलले सत्ता तुमचे हातीं आहे, खुशाल ठेवा. मी नोटिस मात्र कधीं घेणार नाहीं. नंतर साहेबांनी आपल्या जमादारास* हुकूम केला कीं, यास पकडून त्याचे हातांत नोटिस द्यावी. गोवर्धन शेट शरीरानें मजबूत, तशांत ऐन पंचविशीचे भरांत असल्यामुळें व नोटिस घेतली नाहीं तर इस्टेट विकून पैसा घेतील आणखी काय करणार आहेत? असा समजुतीनें शिवाय सर्व पांढरपेशे लोकांसमक्ष साहेब कैद करा असें बोललें तें ऐकून त्या आब्रूदार व पाणीदार व्यापा-यास फार वाईट वाटून शेटजी म्हणाले पकडा पाहूं कसा पकडतां तो मी पकडला जात नाहीं. तेव्हां जमादार व शिपाई लोक कैद करण्याकरितां त्यास धरूं लागले. शेट पडले तालिंबाज ते कसचे त्या शिपायास दाद देतात तेव्हांच शेटजींनी त्यांस झिडकारून टाकलें. असा हातघाईचा प्रकार सुरू झाला. सबब साहेब स्वतः बंगल्याच्या पाय-या उतरून गोवर्धन शेटास धरू लागले असतां त्याची व साहेबांचीही बरीच झटापटी झाली. शेवटीं आठ शिपाई व साहेब मिळून त्यांस तर एकदांचे धरले आणि पाय-या चढवून वर नेले अशी हकीकत झाली. मीं वर सांगितलेंच आहे कीं, पांढरपेशांचे मागें कोळी, माळी, ख्रिश्चन, मुसलमान वगैरे अडाणी लोक उभे होते त्या लोकांस खबर समजली कीं, साहेबांनी पांढरपेशांपैकी कांहीं लोकांस कैद करून धरून बंगल्यांत नेलें. ही खबर त्या अशिक्षित लोकांत पसरतांच मग काय विचारतां? ते आपआपसांत एकमेकांशी अदवा तदवा बोलूं लागले आणि त्या अडाणी लोकांत थोडी हालचाल सुरू झाली व ते एकमेकांस आपल्या भाषेंत बोलूं लागलें कीं, ** "कायगा सिनवा-या, कायगा जनको, कायगा पदमण, कैसें करावाचे? बगताव काय? आपल्या सावरकारासनी साहेबाजून धरून नेलैनां?" याप्रमाणे एकमेकांत बोलणीं होऊन त्या लोकांचे पुढें जे लोक उभे होते त्यांस या लोकांनी दोन होतांनी मागें सारून कोळी, माळी, किरिस्ताव (ख्रिश्चन) लोक एकदम पुढें सरले आणि प्रथम बंगल्यांत जाऊन साहेबापासून गोवर्धन शेट यास तर त्यांनी तात्काळ सोडवून आणलें. गोवर्धन शेटनीं त्यांची पुष्कळ समजूत घातलीं कीं, मजबाबद तुम्हीं काळजी करूं नका; तें त्यांस पटेना. या लोकांस

*जमादार- सैन्यातील तुकडीचा प्रमुख

**ही वसई येथील दर्यावर्दी कोळी लोकांची भाषा आहे.

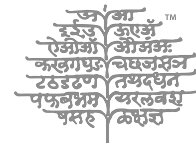
अनुक्रमणिका

शिपाई लोक हरत-हेनें बंगल्या बाहेर घालवूं लागले व सर्व लोक शेटजींस ताब्यांत घेण्याकरतां बंगल्यांत शिरूं लागले. याप्रमाणें मामलेदाराकडील व साहेबाकडील शिपाई यांत हें प्रकरण हातघाईवर येऊन बरीच ओढाताण सुरू झाली. या लोकांनी गोवर्धन शेट यास न सोडतां आपणही शिपायांचे स्वाधीन झाले नाहींत. साहेब तर ही धिंगामस्ती आणि गर्दी पाहून अगदी घाबरून गेले आणि बंगल्याचे आंत शिरले. व शिपाई लोक आंतील लोक बाहेर काढून लोकांनी आंत येऊ नये म्हणून बंगल्याची दारे लावून घेऊ लागले, पण ते लोक ऐकेतना. कोळी, माळी वगैरे लोकांनी बंगल्यात जाऊन साहेबास धरून खुर्चीवर बसवून बोलणें चालविलें की, आम्हांस इनकमटॅक्स सोडावा. पांढरपेशांपैकीं पुष्कळ लोक त्या लोकांस दाबण्याकरितां व बंगल्याबाहेर आणण्याकरितां आंत गेले. पण हें बेफाम होऊन गेलेले लोक कोणासच आवरले गेले नाहींत.* व इतर लोक चोहोंकडून बंगल्यांत भरूं लागले, सबब तेथें राहणें आता चांगले नाही असे समजून बंदरावर जाऊन तेथून जल मार्गाने ठाण्यास जाण्याचा साहेबांनी निश्चय केला. या वेळीं रेल्वे नव्हती आणि त्या गर्दीतून बंगल्याबाहेर पडले तों कोळी, माळी मागें लागले होतेच. साहेब जलदी करून पायी धावून बंदरावर जाऊं लागले (रहदारी बंगला आणि जलमार्ग बंदर यांत अंतर अर्धा पाऊण मैलाचें आहे.) त्याचे मागें हे लोकही धावूं लागले. बंदरावर एक कस्टमची बोट त्या वेळीं तयार होती तींत बसून खलाशास जलदी बोट हांकारण्यास साहेबांनी सांगितले. त्याप्रमाणें खलाशी तयारी करितात व बोट हांकारतात तों दर्यावर्दी लोक मागोमाग येऊन पोंचले. बोट कांहींशी हांकारिली व बोटीवरील खलाशी शीड (अवजार) चढवीत आहेत, म्हणजे कांठापासून सुमारें वीस पंचवीस हात बोट गेली आहे इतक्यांत कोळ्यांनी पाण्यात उड्या टाकून पोंहत पोंहत जाऊन ती बोट धरली व वर जाऊन खलाशांपासून "सुकाण" हातीं घेऊन बोट मागे फिरवीली आणि ती परत बंदरांत घेऊन आले. व साहेबांस विनंती करूं लागले कीं, आम्हांस इनकमटॅक्स सोडा. साहेब त्यांजला लीनतेनें जबाब देत कीं, तुम्हीं काळजी करू नका, सरकारांत लिहून सोडविण्याविषयीं खटपट करीन. येथें माझे हातीं कांहीं एक नाहीं, मला कृपा करून सोडा. लोक म्हणत तसें नाहीं. इनकमटॅक्स सोडला म्हणून लिहून दे त्याशिवाय सोडणार नाहीं. या प्रमाणें दोन घटका बोलणें चालणें झालें. शेवटी मागून आलेल्या व्यापारी लोकांनी त्या लोकांची कशीतरी समजूत घालून साहेबांस बोटींत बसवून एकदांची बोट हांकारून साहेब ठाण्यास निघून गेले. या एकंदर घालमेलीत साहेबांस कित्येकांनी धोंडे मारले व धकाबुकीही केली. त्यांचे अंगावरील कपडे फाटले, धूळ उडविली इत्यादी सर्व प्रकार झाले. नंतर साहेब ठाण्यास निघून गेल्यावर आतां पुढें कसा प्रसंग येणार याजबाबत आब्रूदार लोक अगदीं घाबरून गेले.* कितीएकांनीं आपले घरांतील डागडागिने पुरून टाकले, भांडींकुंडीं विहिरींत टाकून दिलीं. गोवर्धन शेट यांनी याप्रमाणें कांहींएक केले नाही आपल्या विश्वासू नोकरास मात्र पुढील प्रसंग येईपर्यंत जवळ रात्रंदिवस ठेविले होते. दोन दिवसांनीं कांही साहेब लोक व शंभर पोलिसचे शिपाई ठाण्याहून एकदम वसईला पहाटेस येऊन गावांत शिरले. सुमारें ३०-४० सावकार व व्यापारी लोक यांस एकदम पकडून ठाण्यास नेलें. गोवर्धन शेट यांचे घरावर पोलिसांनी बरीच गर्दी केली होती. जें लोक पकडले होते त्यांपैकीं कांहींची नावें

१. साकरलाल खुशाल
१. रावजी शेंडे
१. कुबेरभट गुजराथी ब्राह्मण याने साहेबांस मारलें होतें सबब यांस शिक्षा झाली होती.
१. भगवानदास पानाचंद
१. बाळूमामा पेठे
१. बाळगोविंद गंगादास
१. रामचंद्र चिमणाजी महाजन
१. मोरोबा जोगळेकर अगासकर
१. गोवर्धन गंगादास कज्जाचा मुख्य नायक
१. त्रिंबकपंत कानडे भिड्याचे कारकून

*गोवर्धनशेट यास त्याच्या चार-पांच कुळांनी सोडवून अधिच निराळे मार्गानें गर्दीबाहेर गेलें होतें, परंतु बंगल्यांत शिरलेले लोकांस हें माहीत नसल्यामुळें व इनकमटॅक्स कर सोडल्याबाबद साहेबाचा लेख घेण्याकरितां अडाणी लोक तेथें राहिले होते.

*गांवचे व्यापारी व मामलेदार अगदीं घाबरून गेले होते. मुनसफाची तीच दशा. हे लोक साहेबाचे रक्षणाकरितां मागून बरोबर गेले होते.





इत्यादि. वसई, पापडी, सोपारें, नाळें, आगाशी, येथील लोक पकडून नेले होते. मग त्यांस ठाण्यास नेल्यावर कलेक्टर साहेबांपुढें उभे केले. साहेब त्यांस पाहून अती संतापला व एकदम कैदेंत टाका असा हुकूम केला, पण जामिनावर सोडून देईना. ठाण्याचे नगर शेट लालदास माधव व प्रतिष्ठित वाणी, ब्राह्मण मंडळी यांनी या लोकांची योग्यता व अब्रू वगैरे बाबत कलेक्टर साहेबांकडे जाऊन पुष्कळ प्रकारें सांगितलें तरी साहेबांनीं ते कांहींएक ऐकिलें नाहीं. (त्या वेळेस ठाण्यापर्यंतही रेल्वे नव्हती) त्यामुळें कांहीं काळपर्यंत त्या निरपराधी प्रतिष्ठित लोकांस प्रतिबंधांत रहावें लागलें. इतक्यांत मुंबईहून मेहेरबान ऑनेस्टी साहेब प्रसिद्ध बॅरिस्टर यांस कांहीं लोक घेऊन आले. त्यांनी कलेक्टर साहेबांशीं त्या लोकांस जामिनावर खुले करण्याविषयीं कायदेशीर तकरार करून सर्वांस मोकळें केलें. हा कज्जा ठाण्याचे सेशन जज्ज मे. फार्बस साहेब यांजपुढें ऑनेस्टी साहेब बॅरिस्टर यांनी चालविला. एकसारखें सुमारे दहा दिवस काम चालले होतें. शेवटीं एक दोन असामींवर "धिंगामस्ती" व गर्दी केल्याचा पुरावा झाल्यामुळें तितक्यांस मात्र वर्ष सहा महिन्यांच्या शिक्षा झाल्या आणि बाकीच्या सर्व लोकांस एकदम सोडून दिलें.

संपादकीय टीप.

हा मजकूर गोविंद बाबाजी जोशी यांच्या 'रोजनिशी' या पुस्तकातून घेतला आहे. (आ. दुसरी, माध्यम प्रकाशन, मुंबई, २०१६)

ଓଓଓ

लेखकांचा परिचय

 **प्रा. डॉ. सुधीर रसाळ**

मराठी विषयाचे प्राध्यापक (निवृत्त). डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठ, औरंगाबाद. मराठी काव्याचे थोर अभ्यासक. नवभारताच्या संपादक मंडळाचे सभासद.

पत्ता :– १००, श्रेयनगर, नवा उस्मानपुरा, औरंगाबाद ४२१ ००५.

दूरध्वनी :– २३३८१३४.

 **प्रा. डॉ. अशोक कृष्णाजी जोशी**

इंग्रजी या विषयाचे प्राध्यापक (निवृत्त.) गोवा विद्यापीठ. सौंदर्यशास्त्र, समीक्षा, तत्त्वज्ञान या विषयांचे अभ्यासक.

पत्ता:- बी १ व्यंकटेश रिव्हिएरा, शाहू कॉलनी, गल्ली नं.२, कर्वेनगर, पुणे ४११ ०५२

भ्रमणध्वनी : ९४२२०६४९७५.

 **डॉ. प्रभाकर गद्रे**

इतिहासाचे निवृत्त प्राध्यापक, धुळयाच्या राजवाडे संशोधन मंदिरात संशोधनाचे काम करतात.

पत्ता:- राजवाडे संशोधन मंडळ, राजवाडे पथ, गल्ली क्र.१ धुळे ४२४ ००१.

 **प्रा. ग. ना. जोशी**

ग. ना. जोशी हे फर्ग्युसन महाविद्यालयात तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक होते. ते साने गुरुजी यांच्या परिवारातील होते. आणि राजकारणात गांधावादी विचारांशी सहमत होते. मराठी तत्त्वज्ञानकोश आणि पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हे मोठे ग्रंथ त्यांनी लिहिले आहेत.

संपादकीय टिप

१. जून २०१६ च्या अंकात न्या. नरेंद्र चपळगांवकर यांचा **मराठीतील वैचारिक साहित्य लेखक आणि समाज** हा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. न्या. चपळगांवकर यांनी अमरावतीच्या संत गाडगेमहाराज विद्यापीठ येथे केलेल्या भाषणावर हा लेख आधारलेला आहे.

२. **शेती, शेतकरी आणि शासन - लेखांक - ५** हा लेख जुलै २०१६ या अंकात जागेअभावी प्रकाशित करू शकलो नाही तरी तो ऑगस्ट २०१६ च्या अंकात प्रकाशित करण्यात येईल.

– संपादक





आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६१ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळ्यांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदान-प्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारता' ने कार्य करीत राहावे असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहतील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित-वाङ्मय यांना जी काळानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारता' पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयातील ग्रंथालयात अद्ययावत् पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयातून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांना आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत' कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारता'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारता'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता' चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रू. ३००/- असून वर्गणी, चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारता'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

– संपादक मंडळ

लेखकांस आवाहन

नवभारत मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण नवभारताकडे आपले लेखन पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यासह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही याची स्पष्ट कल्पना नवभारतच्या संपादकांना द्यावी.

४. नवभारतमध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात नवभारतमध्ये येईल किंवा येणार नाही हे यथावकाश कळविले जाईल याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी.

आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

– संपादक मंडळ

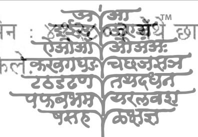
आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची
संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

	सुधारित किंमत २० नोव्हेंबर २००६ पासून लागू
वैदिक संस्कृतीचा विकास (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०० रु
अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती	२०० रु
पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ. सुमंत मुरंजन	१२० रु
हिंदी साहित्यविचार । प्रा. प्यारेलाल गोहेल	२५ रु
श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ	६० रु
संशोधन साधना । डॉ. वसंत स. जोशी	६० रु
आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी	१५० रु
वागीश्वरी । डॉ. गो. के. भट	६० रु
प्रस्थानभेद (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं. वा. लेले	५० रु
गिर्यारोहण परिचय । अच्युत खोडवे	४० रु
इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले	१३० रु
शाहीर हैबती । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण	४० रु
गीताचिकित्सा । भाऊ धर्माधिकारी	१४० रु
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे	२५ रु
बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार । प. ल. वैद्य	५० रु
हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (संवर्धित दुसरी आवृत्ती) । मे. पुं. रेगे	१६० रु
पाच पुस्तक-परीक्षणे । वा. म. कुलकर्णी	६० रु
भेदविलोपन : एक आकलन । अशोक केळकर	३० रु
कॉलिंगवुडची कलामीमांसा - एक भाष्य । रा. भा. पाटणकर	१०० रु
धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार । दि. के. बेडेकर	३० रु
आचार्य शं. द. जावडेकर : व्यक्तित्त्व आणि विचार	१०० रु
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, कार्य आणि विचार	१५० रु
इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव । मे. पुं. रेगे	१२० रु
प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा	२०० रु
चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (तृतीयावृत्ती) । सदाशिव आठवले	१०० रु
विनोबांची संस्कृत साम्यसूत्रे (रसग्रहणात्मक मराठी अनुवाद) । वसंत नारगोलकर	१२० रु
नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन । द. ना. धनागरे	४० रु
प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती (निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह) । डॉ. म. अ. मेहेंदळे	५५० रु
हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा (दुसरी आवृत्ती) : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	२२५ रु
पाश्चात्य नीतिशास्त्राचा इतिहास (दुसरी आवृत्ती) : प्रा. मे. पुं. रेगे	१६० रु
साहित्याचे तर्कशास्त्र संपादक : सीताराम रायकर, द. दि. पुंडे, पंडित टापरे.	७५० रु

१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही. पी. ची पद्धत नाही.
३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत.

संपर्कासाठी पत्ता : चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२८०३(जि.सातारा)फोनः(०२१६७)२२०००६

हे मासिक प्रा. यशवंत कळमकर यांनी के'सागर ग्राफिक्स ॲण्ड प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.





हे मासिक प्रा. यशवंत कळमकर यांनी सन प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.